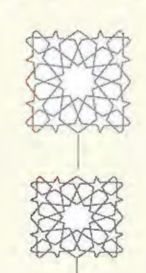
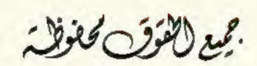
الشيعة الإمامية

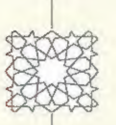
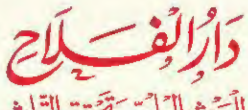
وتأثرهم بالعقائد الاعتزالية

عرض ونقد




بسم الله الرحمن الرحيم

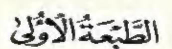



١٨ شارع أحمد حسن - حي الجامعة - الفيوم
ت ٠١٠٠٠٠٠٥٩٢٠٠

Kh_rbat@Yahoo.com
واتس 002 01123519722

فرع القاهرة: الأزهر - شارع البيطار









تأليف
دكتور/ عبد الرحمن أحمد أبو حمرة

دار الفلاح


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات



مُقَـدِّمَة

الحمد لله الذى رفع الحق وأعلاه، وأزهق الباطل ونحّاه، وهدى من شاء برحمته لاتباع هداه، وأضل من شاء بحكمته وأشقاه.

نصب الكائنات على ربوبيته ووحدانيته حججًا، وحجب العقول والأبصار أن تجد إلى تكييفه منهجًا، لا يحيط الواصفون بجلال صفاته، ولا يبلغ المتفكرون كنهَ ذاته، ولا يحصي العادُّون عدد كمالاته.

أحمده وله من الحمد أرفعه وأعلاه، وأشكره وله من الشكر غايته ومنتهاه، وأثني عليه وله من الثناء أبلغه وأسناه.

وأشهد أن لا إله إلا الله، شهادة تنفعنا يوم لقاه، يوم لا ينفع والدٌ ولدَه ولا مولود أباه، يوم لا تملك نفس لنفس شيئًا، والأمر يومئذٍ لله.

وأشهد أن سيدنا محمدًا رسول الله، وحبيبه ومصطفاه، أرسله الله على حين فترة من الرسل، فهدى به إلى أقوم الطرق وأوضح السبل، فعلَّم به من الجهالة، وهدى به من الضلالة، وكثَّر به بعد القلة، وأعزَّ به بعد الذلة، صلى الله وسلم عليه وعلى آله الطاهرين، وصحابته الغر الميامين، ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد أتم الله النعمة على الناس أجمعين ببعثة نبينا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، فبلغ البلاغ المبين، وأكمل الله لنا به الدين، وجعل التمسك به حصنًا من النار حصينًا، وأوضح لنا ذلك فى كتابه إيضاحًا مبينًا، فقال عز شأنه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

وقد تركنا ﷺ على المحجة البيضاء، والشريعة السمحة الغراء، التي لا يزيغ عنها إلا هالك، ولا يتبعها إلا كل منيب سالك، عن أبي الدرداء رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**وايْمُ اللهِ لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ البَيضَاءِ، لَيْلُهَا ونَهَارُهَا سَوَاءٌ**»، قال أبو الدرداء: صدق - والله - رسول الله ﷺ تركنا - والله - على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء[(١)].

وقد ترك فينا رسول الله ﷺ ما يدلنا على سبيل الهدى، ويجنبنا سُبُلَ الرَّدَى، ويقينا من الضلال، ويعصمنا من الوبال، وهو كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُما: كِتَابَ اللهِ، وسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفرَّقا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ**»[(٢)].

وقد ظل أصحابه رضي الله عنهم سائرين على هديه، مستمسكين بسنته، داعين إلى ملته وشريعته، لم يحيدوا عن الصراط المستقيم، ولم ينحرفوا عن المنهج القويم، «**فكانوا على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه، غير من أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا**»[(٣)]، حتى انكسر باب الفتنة، وجاء زمن المحنة، فأطلت الفتن برأسها، وأجلبت بخيلها ورَجِلها.

عن حذيفة رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أيكم يحفظ قول رسول الله ﷺ في الفتنة؟ فقال حذيفة: أنا أحفظ كما قال، قال: هات، إنك لجريء، قال: قال رسول الله ﷺ: «**فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَجَارِهِ**

(١) أخرجه ابن ماجه (المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ) ح[٥]، وحسنه المنذري في «الترغيب والترهيب»: (١/ ٦٨).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»: (١/ ١٦١) ح[٣١٩]، والدارقطني في «السنن»: (كتاب الأقضية والأحكام، باب من الشهادات) ح[٤٦٠٦]، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي) ح[٢٠٣٣٧] بسند حسن.

(٣) «الفرق بين الفرق»: (ص٣٥).

تُكَفِّرُهَا الصَّلاةُ والصَّدَقَةُ والأَمْرُ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ المُنْكَرِ»، قال: ليست هذه، ولكن التي تموج كموج البحر، قال: يا أمير المؤمنين لا بأس عليك منها، إن بينك وبينها بابًا مغلقًا، قال: يفتح الباب أو يكسر؟ قال: لا، بل يكسر، قال: ذلك أحرى ألَّا يغلق، قلنا: عَلِمَ الباب؟ قال: نعم، كما أن دون غدٍ الليلة، إني حدثته حديثًا ليس بالأغاليط، فهِبْنا أن نسأله، وأمرنا مسروقًا فسأله، فقال: من الباب؟ قال: عمر(١).

وبعد موت الفاروق عمر ﷺ فتح باب الفتنة على مصراعيه ولم يُغلق، وفُتق أمر المسلمين ولم يُرتقْ، وتوالت الفتن، وزادت المحن، وعم البلاء، واشرأبت أعناق أهل البدع والأهواء، فخرج الخوارج(٢) على أهل الحق من الفريقين، وغلت السبئية(٣) في عليٍّ أبي الحسنين، وأخرت المرجئة(٤)

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام) ح[٣٥٨٦]، ومسلم بنحوه (كتاب الإيمان، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب...) ح[١٤٤] عن حذيفة بن اليمان ﷺ.

(٢) الخوارج: هم قوم خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ في حرب صفين، ويتبرأون من علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ﷺ، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون وجوب الخروج على الإمام إذا خالف السنة.
ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١١٤-١١٥)، «اعتقادات فرق المسلين والمشركين»: (ص١٣٥- ١٣٦).

(٣) السبئية: هم أتباع عبد الله بن سبأ، وكان يهوديًا وأظهر الإسلام، وزعم أن عليًا ﷺ لم يمت، وأن الرعد صوته والبرق سوطه، وهم أول فرقة قالت بالغيبة والرجعة والنص والوصية.
ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص٢٣٧)، «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص٢٩-٣٠).

(٤) المرجئة: هم الذين يؤخرون العمل عن الإيمان، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وأول من أحدث القول بالإرجاء هو غيلان الدمشقي.
ينظر: «التبصير في الدين»: (ص٨٣)، «الملل والنحل»: (١/ ١٢٩).

الأعمال عن الإيمان، وأنكر غلاة القدرية[١] علمَ الله السابقَ المحيطَ بكل زمان ومكان، وزعمت الجبرية[٢] أن العبد مجبور على فعل المعاصي والمنكرات، ونفت الجهمية[٣] عن الله تعالى الصفات، وصار الناس شيعًا وأحزابًا، وتفرقوا أودية وشعابًا، فآلت وحدتهم تفرقًا، واجتماعهم تشققًا، وصار أمرهم بورًا، وكان أمر الله قدرًا مقدورًا.

وقد تنبأ بهذا الاختلاف والشقاق، وأخبر بحدوث ذلك الافتراق، الصادق المصدوق ﷺ في حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ المَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ**»[٤].

---

(١) غلاة القدرية أو القدرية الأولى: هم الذين أنكروا علم الله السابق، وقالوا: إن الأمر أُنُف، أي: لا يعلم الله الأشياء إلا بعد وقوعها، وأول من قال به معبد الجهني، وقد تبرأ منهم الصحابة.
ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص٣٩).

(٢) الجبرية: هم الذين يقولون: إن العبد ليس قادرًا على فعله، بل مجبور عليه، فهو كالريشة المعلقة في الهواء، وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، أما الجبرية المتوسطة فهم يثبتون للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة أصلًا.
ينظر «الملل والنحل»: (١/ ٨٥)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»: (ص١٩١).

(٣) الجهمية: هم أتباع جهم بن صفوان كان يقول بنفي الصفات، وأن العبد مجبور على أفعاله، وأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وأن الإيمان هو مجرد المعرفة.
ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٣٨)، «الفرق بين الفرق»: (ص٢٢١)، «الملل والنحل»: (١/ ٨٦).

(٤) أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة) ح[٤٥٩٩]، والترمذي (أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع) ح[٢٦٧٦]، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، وابن ماجه (المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين) ح[٤٣، ٤٤].

بل حدد النبي ﷺ عدد فرَقهم، وذكر أن افتراقهم من اتباعهم سننَ من قبلهم، وبين الدواء العاصم من التفرق والابتداع، والعلاج الحاسم للتشرذم والنزاع، وهو التمسك بالكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، من الصحابة والتابعين، وأئمة أهل السنة المعتبرَين، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«ليأتينَّ على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذوَ النعلِ بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمَّه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملةً واحدة»**، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: **«ما أنا عليه وأصحابي»**، وفي رواية: **«ما أنا عليه اليوم وأصحابي»**[1].

لكن مع هذا الافتراق الكبير والاختلاف الكثير، يبقى الحقُّ ظاهرًا منصورًا، والباطلُ مضمحلًّا مدحورًا، عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»**[2].

قال الإمام المناوي رحمه الله[3]: **«وفيه معجزة بينة، فإن أهل السنة لم يزالوا ظاهرين في كل عصر إلى الآن، فمن حين ظهرت البدع على اختلاف صنوفها من الخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم لم يقم لأحد منهم**

---

(١) أخرجه الترمذي (أبواب الإيمان، باب افتراق هذه الأمة) ح[٢٨٣٢]، وحسنه، والآجري في «الشريعة»: (١/ ١٢٨) ح[٢٤].

(٢) أخرجه مسلم (كتاب الإمارة، باب قوله (: «لا تزال طائفة...») ح[١٩٢٠].

(٣) هو الإمام عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن نور الدين علي بن زين العابدين الحدادي المناوي القاهري الشافعي، من كبار العلماء، وتوفي سنة ١٠٣١هـ، من كتبه: فيض القدير شرح الجامع الصغير، شرح الشمائل للترمذي، وغيرها. ينظر: «خلاصة الأثر»: (٢/ ٤١٢-٤١٦) للمحبي، «البدر الطالع»: (١/ ٣٩٦) للشوكاني، «فهرس الفهارس»: (٢/ ٥٦٠-٥٦٢) للكتاني.

دولة، ولم تستمرَّ لهم شوكة، بل كلما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله بنور الكتاب والسنة، فلله الحمد والمنة»(١).

قلت: وفيه أيضًا بيان سنة الله الجارية أنَّ من الخلق طائفةً للحق خاذلين، وللباطل مناصرين، لكن يبقى الحق محفوظًا إلى يوم الدين، وقد وقع هذا كما أخبر الصادق الأمين ﷺ، ولا يلزم ألا تقوم للباطل دولة، ولا تستمرَّ له شوكة؛ فإن هذا لم يدل عليه الحديث، وقد وقع خلافه في عصرنا الحديث(٢).

وسبيلُ النجاة من هذا التشرذم والاختلاف، وطريقُ تحقيق الوَحدة والائتلاف، هو لزوم الصراط المستقيم والمنهج القويم، وتنكب سُبُل الغواية، وهجر طرق الضلالة، بالاعتصام بالمنهج المعصوم، عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: خطَّ لنا رسول الله ﷺ خطًّا، ثم قال: «**هذا سبيلُ الله**»، ثم خطَّ خطوطًا عن يمينه وعن شماله، ثم قال: «**هذه سُبُلٌ على كلِّ سبيلٍ منها شيطانٌ يدعو إليه**»، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣](٣).

هذا، ومن الفرق التي انحرفت عن الصراط المستقيم، وخالفت النهج القويم، واتبعت غير سبيل المؤمنين، وزاغت عن الحق المبين: الشيعة الإمامية الاثنا عشرية.

فقد ابتدأ أمرهم بالتشيع لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه أمير المؤمنين، ومن بعده للأئمة الاثني عشر الطاهرين، وزعموا أن الإمامة فيهم محصورة، ولغيرهم باطلة مبتورة، فجعلوا اتباعَ أهل البيت دثارًا، ومخالفةَ سبيلهم

(١) «فيض القدير شرح الجامع الصغير»: (٦/ ٣٩٥).

(٢) حيث قامت دولة للشيعة الروافض في إيران، وقبلها قامت دولة للفاطميين في مصر.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: (٤/ ١٥٦١)، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح».

شعارًا، ثم ضموا إلى أمر الإمامة كثيرًا من العقائد الخفية، كالرجعة والبداء والعصمة والتقية، ثم حدث فيهم تلقف متأخريهم لكثير من العقائد الاعتزالية، واتباع مقالات القدرية، وهذا هو موضوع بحثي: «**الشيعة الإمامية وتأثرهم بالعقائد الاعتزالية -عرض ونقد-**».

* **أهمية الموضوع:**

تكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في عدة أمور منها:

١- إن من أوجب الواجبات وأعظم المهمات على أهل الحق وأنصاره هدمَ الباطل وفضحَ أعوانه، بتفنيد شبهاتهم، ونقد معتقداتهم.

٢- تأثر المتأخرين من الشيعة الإمامية الاثني عشرية بالعقائد الاعتزالية حقيقة عقدية وتاريخية يلزم كشفها، ويتوجب بيانها، بالبحث عن أسبابها، وتلمُّس آثارها.

٣- يعتقد أهل السنة والجماعة وجوبَ محبةِ أهل بيت رسول الله ﷺ وتوقيرِهم، وقد نسب إليهم الشيعة كثيرًا من الافتراءات، وألصقوا بهم الضلالات، والتي منها أنهم كانوا على العقائد الاعتزالية، فلزم دفع تلك الفرية، وإيضاح هذه القضية.

٤- نفي كثير من علماء الإمامية المعاصرين تأثر الشيعة الإمامية بالعقائد الاعتزالية، مدعين استمداد عقائدهم من أئمة أهل البيت المعصومين، بل ادعى بعضهم أن الشيعة هم السابقون، والمعتزلةَ بهم لاحقون، فأوصلوا سند الاعتزال إلى أئمة أهل البيت رضي الله عنهم.

٥- إثبات أن مذهب الشيعة الإمامية عالةٌ على غيره من المذاهب البدعية، يتلقف ما شذ من آرائها ويذوب حتى النخاع في معتقداتها، فهو منقطع الجذور عن الأمة الإسلامية، منبتُّ الصلة عن الملة المحمدية.

* **أسباب اختيار الموضوع:**

١- انتشار المذهب الشيعي الإمامي في كثير من بلاد المسلمين، كإيران، والعراق، ولبنان، ودول الخليج، واليمن، وباكستان وغيرها حتى صار اسم الشيعة إذا أطلق مصروفًا إليهم، وعلمًا عليهم.

٢- قيام دولة للشيعة الإمامية في العصر الحديث، بعد قيام الثورة الخمينية سنة ١٩٧٩م، تدعم نشر مذهب الإمامية، وتتبنى فكرة تصدير الثورة الخمينية إلى كافة البلدان الإسلامية.

٣- تسخير الشيعة الإمامية لمختلف وسائل الإعلام المؤثرة لنشر مذهبهم، وبث شبهاتهم، من القنوات الفضائية، والمواقع الإلكترونية، والصحف الورقية، ودور النشر المكتبية وغيرها.

٤- بيان أن عقائد المعتزلة لا تزال موجودة في هذا الزمان، ولم يُجرِ عليها التاريخ ذيول النسيان، فلا تزال بعض الفرق الإسلامية تحمل بعض العقائد الاعتزالية، ولا تزال الشيعة الإمامية تحمل نصيبًا وافرًا من هذه الأصول.

٥- الوقوف على الأسباب التاريخية التي أدت إلى تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة، ومراحل هذا التأثر، وقدْره، وموقف الإمامية منه.

* **الدراسات السابقة:**

وقفت على ثلاث دراسات سابقة لها صلة بموضوع البحث، وهذا عرضها:

١- «**أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**»، د. عائشة يوسف المناعي، وهي رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر، نوقشت سنة ١٩٩٠م، وقد بنت الباحثة رسالتها على ثلاثة محاور:

الأول: الأصول العقدية المتفق عليها بين المعتزلة والإمامية، وهي: التوحيد، والعدل.

الثاني: الأصول العقدية المختلف عليها بين المعتزلة والإمامية، وهي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثالث: الأصول الخاصة بالإمامية وموقف المعتزلة منها، وهي: النبوة، والإمامة، ولم تذكر: الرجعة، والبداء، وعصمة الأئمة.

وقد أجادت الباحثة في عرض آراء كلٍّ من المعتزلة والإمامية من مصادرهم المعتمدة لديهم، لكنها انتهت إلى إثبات التشابه والتوافق بين المعتزلة والإمامية خاصة في أصلي التوحيد والعدل، وتوقفت في تحديد المؤثر والمتأثر، والاعتقاد الأسبق ظهورًا على الآخر، مدعية أنه لا يمكن الوصول إلى القول الفصل في هذه القضية!!

وأيضًا فقد أخطأت الباحثة -في رأيي- خطأ فادحًا حين سلَّمت بصحة الأحاديث والمرويات التي يرويها الإمامية الاثنا عشرية عن أئمة أهل البيت مستدلين بها على عقائدهم الاعتزالية[1]، دون نظرة فاحصة إلى أسانيدها ومتونها والروايات المتناقضة في كتبهم حول نسبة هذه العقائد إلى أئمة أهل البيت، فضلًا عن الروايات الصحيحة الموجودة في كتب أهل السنة التي تبين موافقة أئمة أهل البيت لأهل السنة في معتقداتهم. هذا، وقد جاءت الرسالة دراسة وصفية خالية من النقد والرد، كما لم تشر الباحثة -من قريب أو بعيد- إلى وجود صلة تاريخية بين المعتزلة والإمامية.

---

(١) ينظر: «أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية»: (ص٤٤٨، ٤٥٠)، د/ عائشة يوسف المناعي.

٢- **«تأثير المعتزلة فى الخوارج والشيعة. . أسبابه ومظاهره»**، للباحث/ عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي، وهي رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود، نوقشت عام **١٤١٩هـ**، وقد تناول في هذه الرسالة محورين أساسين:

الأول: تأثير المعتزلة في الخوارج، وأسبابه ومظاهره.

الثاني: تأثير المعتزلة في الشيعة - زيدية وإمامية -، وأسبابه ومظاهره. لكنه - نظرًا لتشعب موضوع رسالته - أوجز عرض آراء الشيعة الإمامية وأدلتهم التفصيلية على عقائدهم الاعتزالية، وأهمل إيراد الروايات المنسوبة إلى الأئمة، فضلًا عن نقدها وردها، مكتفيًا بنقد مذهب المعتزلة في أول الرسالة[١].

٣- **«الصلة بين التشيع والاعتزال»**، للباحث/ محمد بن حامد منور الجدعاني، وهي رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، نوقشت عام **١٤٢١هـ**، وقد بنيت الرسالة على محورين:

الأول: الصلة التاريخية بين المعتزلة والشيعة - إمامية وزيدية -، وقد أطال فيها الباحث، وأجاد في تتبع الشخصيات التي كان لها دور بارز في هذا التأثر، وقد أفدت منه في هذا الجانب.

الثاني: الصلة العقدية بين المعتزلة والشيعة - إمامية وزيدية -، لكنه نظرًا لطول موضوع رسالته أخل بعرض كثير من المسائل العقدية عند المعتزلة والإمامية، كما أغفل ذكر الروايات التي يوردها الإمامية عن أئمتهم عند الاستدلال على

---

(١) ينظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»: (ص٤٦٠-٥٠٥) للباحث/ عبد اللطيف الحفظي.

المسائل الاعتقادية، فضلًا عن إهماله نقدها وتفنيدها، والإتيان بالروايات المناقضة لها، كما أنه لم يستقصِ كل المسائل التي تأثر فيها الإمامية بالمعتزلة.

وقد منَّ الله الكريم بفضله، فحاولت جبر النقص، وسد الخلل، والكمال لله وحده.

* **منهج البحث:**

١- اتبعت المنهج الاستقرائي لحصر المسائل العقدية الأصولية التي تأثر الشيعة الإمامية فيها بالمعتزلة، من خلال استقراء كتب العقائد الاعتزالية والإمامية.

٢- اتبعت المنهج الوصفي في عرض مذهب كلٍّ من المعتزلة والإمامية في هذه المسائل من مصادرهم المعتمدة، مع ذكر أدلتهم العقلية والنقلية، للوقوف على جوانب التأثير ودرجته.

٣- اتبعت المنهج النقدي في نقد كلٍّ من المذهبين الاعتزالي والإمامي، ومناقشة أدلتهم العقلية والنقلية، وبيان ما فيها من خطأ وصواب، في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

٤- قمت بتعريف موجز بفرقتي المعتزلة والشيعة الإمامية، متحدثًا عن النشأة التاريخية، والجذور الفكرية، والألقاب التي لقبوا بها، ونحو ذلك.

٥- دراسة تاريخ اتصال المعتزلة بالشيعة الإمامية، لتحديد من المؤثر؟ ومن المتأثر؟ والوقوف على الأسباب التي أدت إلى هذا التأثر.

٦- نقد الأحاديث والروايات التي يستدل بها الشيعة الإمامية على عقائدهم الاعتزالية بنسبتها إلى الأئمة سندًا ومتنًا، وبيان تناقض هذه الروايات من كتبهم.

٧- خرجت الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية بجانبها.

٨- خرجت الأحاديث النبوية من مصادرها ومظانِّها.

٩- عرفت بالمصطلحات العلمية والفرق الكلامية تعريفًا موجزًا.

١٠-ترجمت -باختصار- لأهم الأعلام الواردة في البحث.

* **خطة البحث:**

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

ولا يفوتني أن أشكر الله تعالى على توفيقه ومنته، ثم أشكر كل من ساهم وأعان على إتمام هذه الكتاب من مشايخي وإخواني وأهلي.

وفي الختام هذا جهد المقل الضعيف، إن أصبتُ فيه فمن الله الكريم المنان، وإن أخطأتُ فمن نفسي والشيطان، واللهَ أسأل النفعَ بما كتبتُ، والإخلاصَ فيما قصدتُ، إنه سميع قريب مجيب، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

عبد الرحمن بن أحمد بن أبي جمرة

com . gmailﷺ١٩٨٢٢Gamra



التمهيد

وفيه ثلاثة مباحث:

ٱلْمَبْحَثُ ٱلْأَوَّلُ: تعريف موجز بالشيعة الإمامية.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّانِي: تعريف موجز بالمعتزلة.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّالِثُ: الشيعة الإمامية والمعتزلة بين التأثر والتأثير.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ

تعريف موجز بالشيعة الإمامية

* **أولاً: الشيعة لغة:**

لفظ الشيعة في اللغة أصله من المشايعة، وهي: المتابعة والمطاوعة، والشيعة: أنصار الرجل وأتباعه، وكل قوم اجتمعوا على أمرهم شيعة، وكل قوم يتبع بعضهم رأي بعض فهم شيعة، وجمعه: شِيَعٌ، وجمع الجمع: أشياع، ويقع على الواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد، وقد غلب هذا الاسم على من يتولى عليًا رضي الله عنه وأهل بيته، حتى صار لهم اسمًا خاصًا[1].

* **ثانيا: الشيعة اصطلاحا:**

إن وضع تعريف اصطلاحي جامع مانع للشيعة - كفرقة عامة - أمر بالغ الصعوبة، للأسباب التالية:

الأول: كثرة فرق الشيعة وتعدد طوائفها، بل واختلاف كتب الفرق والمذاهب في تعدادها[2].

الثاني: كثرة الاختلاف بين هذه الفرق وشدة تباينه إلى حدٍّ بلغ أن كل فرقة تكفر الأخرى، وكل فرقة تذهب في تعيين الإمام - والإمامة أصل التشيع - مذهبًا خاصًا بها، حتى قال العلامة ابن خلدون[3] رحمه الله بعد

---

(١) ينظر: «تهذيب اللغة»: (٣/ ٦) للأزهري، «الصحاح»: (٣/ ١٢٤٠) للجوهري، «لسان العرب»: (٢٤/ ٢٣٧٧) لابن منظور.

(٢) ينظر على سبيل المثال: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٦٥-١٠٥) للأشعري، «الملل والنحل»: (ص١٤٧-١٨٨)، «فرق الشيعة» للنوبختي والقمي.

(٣) هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ، كان فقيهًا محدثًا مؤرخًا، توفي سنة ٨٠٨هـ، ومن مؤلفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر، والمقدمة في =

سياق اختلافهم في تعيين الأئمة: «**وهذا الاختلاف العظيم يدل على عدم النص**»[٤].

الثالث: تأثر كل عصر من عصور الشيعة بالعقائد والأفكار السائدة فيه[٥]، الأمر الذي أدى إلى كثرة اختلافاتهم، وتعدد أطوار مذهبهم، حتى قال ابن تيمية: «**الشيعة ليس لهم قول واحد اتفقوا عليه**»[٦]، بل كانت الشيعة -كما يقول كروث إيرنانديث-: «**دائمًا منفتحة ولديها استعداد للتأثر واستيعاب أي فكر يمكن صياغته بطريقة باطنية**»[٧].

ولذا كثر اختلاف العلماء حول وضع تعريف اصطلاحي محدد للشيعة[٨].

قلت: وأرى أن يوضع في التعريف الأصل العام الذي تجتمع عليه كل فرق الشيعة وطوائفها، ثم يوضع -بعد التقسيم- لكل فرقة عقائدها وأصولها على حدة.

ومن ذهب هذا المذهب الإمام ابن حزم[٩] رحمه الله حيث قال: «**ومن وافق**

= علم الاجتماع. ينظر: «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربًا» لابن خلدون، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»: (٤/ ١٤٥) للسخاوي.

(٤) «لباب المحصل»: (ص١٩٧) لابن خلدون.

(٥) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (٢/ ٢١٨) د/ علي سامي النشار.

(٦) «منهاج السنة النبوية»: (٣/ ٤٦٩).

(٧) «تاريخ الفكر في العالم الإسلامي»: (٣/ ٦٣).

(٨) ينظر الاختلاف حول هذه التعاريف ومناقشتها في «أصول مذهب الشيعة الإمامية»: (١/ ٤٠-٥١) د/ ناصر بن عبد الله القفاري.

(٩) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، وكان ظاهريَّ المذهب، توفي سنة ٤٥٦هـ، ومن مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والمحلى، والفصل في الملل والأهواء والنحل.

ينظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٣٢٥) لابن خلكان، «شذرات الذهب»: (٥/ ٢٣٩) لابن العماد الحنبلي.

الشيعة في أن عليًّا عليه السلام[١] أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك فيما اختلف فيه المسلمون، فإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعيًّا»[٢]، وقريب منه قول الإمام ابن خلدون رحمه الله: «**ويطلق [أي: لفظ الشيعة] في عُرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع عليٍّ وبنيه رضي الله عنهم**»[٣]، وقريب منهما قول الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله[٤]: «**إنما قيل لهم: الشيعة؛ لأنهم شايعوا عليًّا -رضوان الله عليه-، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ**»[٥].

بل ذهب بعض علماء الشيعة إلى هذا التعريف، يقول الحسن بن موسى النوبختي[٦] في تعريف الشيعة: «**وهي فرقة علي بن أبي طالب رضي الله عنه**

---

(١) تخصيص علي رضي الله عنه وذريته بالسلام دون سائر الصحابة من محدثات الشيعة. ينظر: «تفسير القرآن العظيم»: (٦/ ٢٩٨) للحافظ ابن كثير، «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»: (٢/ ٩٠-٩١) للقاضي عياض.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٢/ ٢٧٠).

(٣) «مقدمة ابن خلدون»: (٢/ ٥٧١).

(٤) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسماعيل بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري الصحابي الجليل، كان معتزليًّا، ثم تاب ورد على المعتزلة، وإليه ينسب المذهب الأشعري، وكان آخر أمره على مذهب الإمام أحمد في الاعتقاد، توفي سنة (٣٢٤هـ) على الراجح، ومن مؤلفاته: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الإبانة في أصول الديانة، مقالات الإسلاميين. ينظر: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»: (ص٤٠-٥٠) لابن عساكر.

(٥) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٦٥).

(٦) هو أبو محمد الحسن بن موسى بن إسماعيل بن أبي سهل النوبختي الشيعي، ممن جمع بين الإمامة والاعتزال، برز في علوم الفلك والفلسفة والكلام والطبيعة، عاش في القرن الثالث وأدرك أوائل القرن الرابع، ومن مصنفاته: الآراء والديانات، والرد على التناسخية، وكتاب التوحيد وحدث العالم، وكتاب الإمامة، وفرق الشيعة. =

المسمَّون شيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته»[١].

ومثله قول الحسين آل كاشف الغطاء -من معاصريهم-: «**إن هذا الاسم غلب على أتباع عليٍّ وولده ومن يواليهم حتى صار اسمًا خاصًّا بهم»**[٢].

قلت: وعند التأمل نرى أن هذا التعريف يجمع كل فرق الشيعة المعتدلة منها والغلاة.

* **ثالثًا: تاريخ نشأة التشيع:**

كما اختلف العلماء في وضع تعريف اصطلاحي للشيعة، كذلك اختلفوا في نشأتها التاريخية، واختلافهم في النشأة منشؤه جملة أسباب منها:

الأول: أن الشيعة مروا في تاريخهم الفكري بمراحل وأطوار عقدية مختلفة -تصل إلى التناقض أحيانًا-، حتى تكوَّن لهم مذهب تميزوا به وانفردوا عن جماعة المسلمين.

الثاني: الاختلاف في تحديد معنى النشأة التاريخية.

الثالث: ظهور لفظ (الشيعة) في التاريخ بإطلاقات كثيرة، فتارة يطلق ويراد به المعنى اللغوي، فيقال: شيعة علي، وشيعة معاوية كما جاء في صحيفة التحكيم[٣]، وتارة يطلق ويراد به الشيعة المفضِّلة الذين يفضلون عليًّا على عثمان ولا يتبرأون من الشيخين (أبي بكر وعمر رضي الله عنهما)، ولا من غيرهما من سائر الصحابة رضي الله عنهم، وعليه جماعة من

= ينظر: مقدمة «فرق الشيعة»، «الفهرست»: (ص٩٦) للطوسي.

(١) «فرق الشيعة»: (ص٢٨).

(٢) «أصل الشيعة وأصولها»: (ص١٢١) لمحمد الحسين الغطاء، وينظر: «الشيعة في الميزان»: (ص١٥) لمحمد مغنية.

(٣) ينظر: «تاريخ الرسل والملوك»: (٥/ ٥٣-٥٤) لابن جرير الطبري.

التابعين، ولذلك كان يقال: فلان شيعي لمن قدم عليًا، وفلان عثماني لمن قدَّم عثمان[١].

وتارة يطلق -وهو الأغلب- على الفرقة المعروفة التي خرجت عن جماعة المسلمين بعقائدها وأفكارها.

* **وأما آراء العلماء في تاريخ نشأة التشيع[٢]، فنجملها فيما يلي:**

الرأي الأول: يرى أن التشيع نشأ في زمن رسول الله ﷺ، وأنه أول من وضع بذرة التشيع في الإسلام، وأصحاب هذا الرأي هم الشيعة[٣].

وهو باطل؛ لأن النبي ﷺ لم يخص أهل البيت بشيء من العقائد والأحكام دون سائر الصحابة ﷺ.

عن أبي جُحَيفة ﷺ قال: قلت لعلي ﷺ: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: **«لا، والذي فلق الحبة وبرأ النَّسَمة، ما أعلمه إلا فهمًا يعطيه الله رجلًا في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وألَّا يُقتلَ مسلم بكافر»**[٤].

الرأي الثاني: أن التشيع نشأ يوم السقيفة حين رأى بعض الصحابة أحقية علي ﷺ بالإمامة[٥].

(١) ينظر: «فتح الباري»: (٧/ ٣٤) لابن حجر، «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٥) لمحمود شكري الألوسي، «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ٣٨، ٥٣).

(٢) وقد تركت من هذه الآراء القول بأن التشيع نشأ قبل بعثة النبي ﷺ وأنه ما جاء نبيٌّ قط إلا بولاية علي ﷺ، وذلك لظهور بطلانه واعتماده على جملة من الأساطير والخرافات، فحكايته تغني عن رده. للمزيد من التفصيل ينظر: «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ٥٧-٦٤).

(٣) ينظر: «فرق الشيعة»: (ص٢٨- ٢٩)، «أصل الشيعة»: (ص٤٣).

(٤) أخرجه البخاري (كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير) ح[٣٠٤٧].

(٥) ينظر: «العبر وديوان المبتدأ والخبر»: (٣/ ١٧٠-١٧١) لابن خلدون، «فجر الإسلام»: (ص٤٢١) لأحمد أمين.

وهذا غير صحيح؛ لأن ظن بعض الصحابة أحقية علي ﷺ بالخلافة -إن صح- لا تعني تميزه عن سائر الصحابة ﷺ بشيء، بل كان اجتهادًا منهم في اختيار الأصلح، ولم يكن ثمَّ نص يعين أحدًا منهم للخلافة، ولو كان ثمَّ نصٌّ لأظهره علي ﷺ، ولأذعن له جميع الصحابة ﷺ.

الرأي الثالث: أن التشيع نشأ على يد ابن سبأ سنة ٣٥هـ بعد مقتل عثمان ابن عفان ﷺ في الفتنة[١].

وهذا فيه نظر؛ لأن ما دعا إليه ابن سبأ وإن كان تشيُّعًا في الظاهر، إلا أنه أراد به المكيدة للإسلام وتفريق كلمة المسلمين في الباطن، وهذا لا يعني انقطاع الصلة بين الشيعة والسبئية، فقد كانت عقائد ابن سبأ الغالية رافدًا مهمًّا للتشيع الغالي فيما بعد، ومنه تشيع الإمامية الاثني عشرية.

الرأي الرابع: أن التشيع ظهر يوم موقعة الجمل سنة ٣٦هـ بين علي وبين طلحة والزبير وعائشة ﷺ[٢].

وهو بعيد؛ لأن موقعة الجمل لم تكن بسبب صراع عقدي، إنما كانت بسبب خلاف سياسي اجتهادي أجج ناره المنافقون والمغرضون.

الرأي الخامس: أن التشيع ظهر أثناء قضية التحكيم بين علي ومعاوية ﷺ سنة ٣٧هـ بعد موقعة صفين[٣].

وهو أيضًا بعيد للسبب السابق ذكره؛ ولأن شيعة علي ﷺ وقتها لم يكن لديهم معتقد يتميزون به عن سائر المسلمين عامة، وعن أصحاب معاوية ﷺ خاصة.

---

(١) ينظر: «الفصل»: (٢/ ٢١٦).

(٢) ينظر: «الفهرست»: (١/ ١٧٥) لابن النديم.

(٣) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٥)، «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ٧٧).

الرأي السادس: أن التشيع نشأ كفرقة مستقلة منشقة عن جماعة المسلمين بعد مقتل الحسين بن علي ﷺ سنة ٦١هـ.

قلت: وهذا هو أولى الآراء عندي بالقبول، وذلك لأن لفظ (الشيعة) بدأ بعد هذه الحادثة يضع حدًّا فاصلًا بينه وبين أهل السنة، ومنذ ذلك الوقت بدأ الشيعة في تكوين نواة مذهب عقدي خاص بهم تميزوا به عن سائر الفرق الإسلامية، وهذا المذهب -وإن اتخذ أطوارًا عدة وصورًا مختلفة- لكنه لم يخرج في كل منها عن كونه مذهبًا خاصًّا بهم جعلوه في مقابلة مذهب العامة (أهل السنة) في نظرهم.

يقول د. علي النشار: «**تكونت الشيعة حقًّا بعد مقتل الحسين ﷺ فرقة دينية تتدبر الأمر، وفي الكوفة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد أخذت الشيعة تتكوّن كفرقة دينية كلامية، تضع أصول التشيع، ولكن لم تصل الشيعة إلى وضع مذهبها النهائي إلا في عهد إمامة جعفر الصادق**»[1].

* **رابعًا: أصل التشيع:**

بعدما اكتملت أصول الشيعة العقدية التي أسسوا بها مذهبهم، نظر فيها علماء أهل السنة فإذا هي عقائد غريبة وشاذة لا تمتُّ إلى الإسلام بصلة، بل هي بعيدة كل البعد عن روح الإسلام، كعقيدة الرجعة، والبداء، والإمامة، وعصمة الأئمة، ووجدوا فيها تشابهًا مع ديانات أخرى، ومن ثَمَّ اختلفت أنظار العلماء في أصل التشيع الذي استقى منه آراءه وعقائده إلى عدة آراء:

الرأي الأول: أن أصل التشيع يهودي، وذلك لأن أول من قال بالنص والوصية والرجعة هو ابن سبأ اليهودي[2].

---

(١) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (٢/ ٣٤- ٣٥).

(٢) ينظر: «فجر الإسلام»: (ص٤٣٧-٤٣٨)، «العقيدة والشريعة»: (ص٢١٥) لإجناس جولدتسيهر.

الرأي الثاني: أن التشيع نزعة فارسية؛ لأن الفرس كانوا يدينون بالملك والوراثة في البيت المالك، وقد اعتادوا أن ينظروا إلى الملك نظرة تقديس، فدخل كثير منهم في الإسلام وصبغوا آراءهم القديمة بصبغة إسلامية[١].

الرأي الثالث: أن التشيع تأثر ببعض العقائد والديانات الآسيوية القديمة كالبوذية والمجوسية والمانوية والبراهمة[٢].

قلت: الذي يظهر لي أن الاختلاف السابق اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد؛ فإن التشيع حمل خلال مسيرته التاريخية وأطواره العقدية كثيرًا من الآراء الأجنبية الدخيلة التي تعود إلى ديانات شتى.

يقول السيد محمود شكري الألوسي: «**إن مذهب الشيعة له مشابهة تامة ومناسبة عامة مع فرق الكفرة والفسقة الفجرة، أعني اليهود والنصارى والصابئين والمشركين والمجوس**»[٣].

ويقول الأستاذ/ أحمد أمين: «**والحق أن التشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد، ومن كان يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزرادشتية وهندية، ومن كان يريد استقلال بلاده والخروج على مملكته، كل هؤلاء كانوا يتخذون حب أهل البيت ستارًا يضعون وراءه كل ما شاءت أهواؤهم**»[٤].

ثم يفسر لنا سر هذا التعدد الفكري في المذهب الشيعي، فيقول: «**أكثر شيعة عليٍّ كانوا في العراق وكانوا من عناصرَ متنوعة، والعراق من قديم**

---

(١) ينظر: «الفصل»: (٢/ ٢٧٣)، «الخطط»: (٢/ ٣٦٢) للمقريزي، «تاريخ المذاهب الإسلامية»: (ص٣٤-٣٥) لأبي زهرة، «فجر الإسلام»: (ص٤٣٨).

(٢) ينظر: «فجر الإسلام»: (ص٤٣٨)، «تاريخ المذاهب الإسلامية»: (ص٣٤).

(٣) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٢٩٨).

(٤) «فجر الإسلام»: (ص٤٣٧).

منبع الديانات المختلفة، والمذاهب الغريبة، وقد سادت فيهم من قبل تعاليم ماني ومزدك وابن ديصان»[١].

قلت: هذا فيما يتعلق بتأثر الشيعة بعقائد الديانات الأخرى، أما دعوى الشيعة أن أصل مذهبهم يقوم على اتباع أهل البيت، فتلك دعوى يكذبها واقع الشيعة الاثني عشرية، وتردها مصادرهم التي ضمت من العقائد الشاذة الغالية ما هو مخالف لما كان عليه أهل البيت، والحق أن أهل السنة أولى بآل البيت منهم، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

* **خامساً: فرق الشيعة:**

انقسمت الشيعة إلى فرق كثيرة وطوائف متعددة، وكل فرقة انقسمت على نفسها إلى فرق، وقد اختلف علماء الفرق والمقالات في تقسيم فرق الشيعة على النحو التالي:

فيرى جمهور علماء الفرق من أهل السنة أن الشيعة ثلاث فرق، كل فرقة من هذه الفرق الثلاث تنقسم إلى فرق أخرى تفرعت منها، فيرى أبو الحسن الأشعري أن الشيعة تنقسم إلى ثلاث طوائف: الغالية، والرافضة (الإمامية)، والزيدية[٢].

وكذلك الإمام الرازي[٣] يقسم الشيعة إلى ثلاث فرق لكن سماها: زيدية، وإمامية، وكيسانية، ومثله الإمام أبو المظفر

---

(١) «المصدر السابق»: (ص ٤٢٨).

(٢) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٦٥).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي الرازي الملقب بفخر الدين، ويعرف بابن خطيب الري، مفسر أصولي متكلم، ولد سنة ٥٤٤، وتوفي سنة ٦٠٦هـ، ومن مؤلفاته: مفاتيح الغيب في التفسير، الأربعون في أصول الدين، المحصول في أصول الفقه، ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، وغيرها.
ينظر: «البداية والنهاية»: (١٣/ ٥٥)، «شذرات الذهب»: (٧/ ٤٠).

الإسفراييني[١]، والإمام عبد القاهر البغدادي[٢][٣].

أما الإمام الشهرستاني[٤] فيحصر فرق الشيعة في خمس فرق، وهي: الكيسانية، والزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية[٥].

بينما يرى الإمام أبو الحسين الملطي[٦]، والإمام عباس بن منصور السكسكي[٧] تقسيم فرق الشيعة إلى ثماني عشرة فرقة، لكنهما يطلقان عليها جميعًا اسم الرافضة![٨]، ولا يخفى أن جمهور الزيدية لا يمكن إطلاق لقب الرافضة عليهم.

---

(١) هو أبو المظفر شهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني، الإمام الفقيه الأصولي المفسر، وشهفور معرب شاهبور، وهو في الأصل بمعنى: نجل الملك في لغة أهل فارس، توفي سنة ٤٧١هـ.
ينظر: «تبيين كذب المفتري»: (ص٢١١)، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١١) لابن السبكي.

(٢) ينظر: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»: (ص ٧٧)، «التبصير»: (ص ٢٤)، «الفرق بين الفرق»: (ص ٥١).

(٣) هو أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر بن محمد البغدادي التميمي الإسفراييني الفقيه الشافعي، المتكلم الأشعري، صنف ودرس في سبعة عشر علمًا، كان يلقب بصدر الإسلام، توفي سنة ٤٢٩هـ، ومن مؤلفاته: الفرق بين الفرق، أصول الدين.
ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٣٦)، «البداية والنهاية»: (١٢/ ٤٤).

(٤) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أشعري شافعي، برع في الفقه والأصول والكلام، توفي سنة ٥٤٨هـ، ومن مؤلفاته: نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل.
ينظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧٣) لابن خلكان، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٦/ ١٢٨).

(٥) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٣٧).

(٦) هو أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الفقيه المقرئ، كان كثير العلم، كثير التصنيف في الفقه، وكان يتفقه على مذهب الشافعي، توفي سنة ٣٧٧هـ.
ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٣/ ٧٧).

(٧) هو أبو الفضل عباس بن منصور بن عباس التريمي السكسكي، القاضي الفقيه الشافعي، وقيل: الحنبلي، ولد سنة ٦١٦، وتوفي سنة ٦٨٣هـ. ينظر: «الأعلام»: (٣/ ٢٦٨) للزركلي.

(٨) ينظر: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص١٨) للملطي، «البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان»: (ص٣٦) للسكسكي.

أما كتب الفرق عند الشيعة؛ فتفصل في ذكر فرق الشيعة واختلافاتهم، ولا تجمعهم تحت فرق كبيرة محصورة حتى زادت عندهم على الستين فرقة، بحيث يصعب حصرها واستقصاؤها[(١)].

وكل فرقة تنسب الحق إليها وتكفر ما عداها، فتزعم الإمامية الاثنا عشرية أن الفرق المذكورة في حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة هي فرق الشيعة، وأن الناجية منها هي طائفة الإمامية[(٢)].

وأما باقي الفرق من غير الشيعة فهي عندهم من أمة الدعوة لا الإجابة، لأنهم لم يدخلوا في الإسلام حسب زعمهم[(٣)].

قلت: والأقرب تقسيم فرق الشيعة إلى ثلاث فرق: إمامية اثنا عشرية، وزيدية، وإسماعيلية، فلا تخلو فرقة من فرق الشيعة التي ظهرت في التاريخ عن الاندراج تحت واحدة من هذه الفرق الكبرى، والله أعلم.

وسوف نفرد الحديث فيما يأتي - إن شاء الله - عن فرقة الإمامية الاثني عشرية؛ إذ هي موضوع بحثنا.

*** سادسًا: نشأة الإمامية:**

خرجت الإمامية من رحم الزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، وكان ذلك سنة **١٢٢هـ**.

وفي بيان سبب افتراقهم وانشقاقهم، يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله[(٤)]

---

(١) ينظر على سبيل التمثيل: «فرق الشيعة» للنوبختي والقمي.

(٢) ينظر: «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية»: (ص١٥٥) ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

(٣) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٥)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»: (ص١٧١-١٧٢).

(٤) هو أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، كان مقرئًا متقنًا، وراوية للحديث موثوقًا، كما كان مفسرًا ومؤرخًا معروفًا، توفي سنة ٧٧٤هـ، ومن مؤلفاته: تفسير =

في حوادث سنة اثنتين وعشرين ومائة: «فيها كان مقتل زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان سبب ذلك أنه لما أخذ البيعة ممن بايعه من أهل الكوفة، أمرهم في أول هذه السنة بالخروج والتأهب له، فشرعوا في أخذ الأهبة لذلك، فانطلق رجل يقال له: سليمان بن سراقة إلى يوسف بن عمر نائب العراق فأخبره -وهو بالحيرة يومئذ- خبر زيد بن علي هذا ومن معه من أهل الكوفة، فبعث يوسف بن عمر يتطلبه ويلح في طلبه، فلما علمت الشيعة ذلك اجتمعوا عند زيد بن علي، فقالوا له: ما قولك -يرحمك الله- في أبي بكر وعمر؟ فقال: غفر الله لهما، ما سمعت أحدًا من أهل بيتي تبرأ منهما، وأنا لا أقول فيهما إلا خيرًا، قالوا: فلم تطلب إذًا بدم أهل البيت؟ فقال: إنْ كنا أحقَّ الناس بهذا الأمر، ولكن القوم استأثروا علينا به ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفرًا، قد ولوا فعدلوا، وعملوا بالكتاب والسنة، قالوا: فلِمَ تقاتل هؤلاء إذًا؟ قال: إن هؤلاء ليسوا كأولئك، إن هؤلاء ظلموا الناس وظلموا أنفسهم، وإني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإحياء السنن وإماتة البدع، فإن تسمعوا يكن خيرًا لكم ولي، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل، فرفضوه وانصرفوا عنه ونقضوا بيعته وتركوه، فلهذا سموا الرافضة من يومئذ، ومن تابعه من الناس على قوله سموا الزيدية، وغالب أهل الكوفة منهم رافضة»(٥).

قلت: وبه يعلم أن تاريخ افتراق الشيعة إلى إمامية وزيدية كان سنة مائة واثنتين وعشرين، وكان سبب افتراقهم وانشقاقهم عن الشيعة الأم، خلافهم مع زيد بن علي في البراءة من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

= القرآن العظيم، البداية والنهاية.

ينظر: «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»: (١/ ٣٧٣) لابن حجر.

(٥) «البداية والنهاية»: (٩/ ٣٢٩-٣٣٠) لابن كثير، وينظر: «تاريخ الطبري»: (٧/ ١٨٠).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ[١]: **«وأما لفظ الرافضة، فهذا اللفظ أول ما ظهر في الإسلام، لما خرج زيد بن علي بن الحسين في أوائل المائة الثانية في خلافة هشام بن عبد الملك واتبعه الشيعة، فسئل عن أبي بكر وعمر فتولاهما وترحم عليهما، فرفضه قوم، فقال: رفضتموني، رفضتموني، فسموا الرافضة، فالرافضة تتولى أخاه أبا جعفر محمد بن علي، والزيدية تتولى زيدًا وينسبون إليه، ومن حينئذٍ انقسمت الشيعة إلى زيدية، ورافضة إمامية»**[٢].

قلت: ومن هذا النص يتبين أن الرافضة استبدلوا بإمامة زيد بن علي إمامةَ أخيه محمد بن علي الباقر الذي كان يخالفه في أمر الخروج على بني أمية حيث كان زيد يشترطه -أي: الخروج- في الإمام، وجرت بينه وبين أخيه مناظرات مما يدل على الخلاف بينهما في هذه المسألة.

يقول الإمام الشهرستاني ﷺ: **«ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة، وجرت بينه وبين أخيه الباقر محمد بن علي مناظرات لا من هذا الوجه، بل من حيث كان يتلمذ لواصل بن عطاء[٣]، ويقتبس العلم**

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي، ولد سنة ٦٦١هـ، وتوفي سنة ٧٢٨هـ، له كثير من المصنفات النافعة المشهورة، منها: درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، وغيرها.
ينظر: «الانتصار» لابن عبد الهادي، «البداية والنهاية»: (١٤/ ١٣٥).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ٢٢-٢٣) لابن تيمية.

(٣) قال ابن الوزير: «وأما ما نقله محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر المعروف بالشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) من كون زيد بن علي ﷺ قلَّد واصل بن عطاء، وأخذ عنه مذهب الاعتزال تقليدًا، وكانت بينه وبين أخيه الباقر ﷺ مناظراتٌ في ذلك، فهذا من الأباطيل بغير شكٍّ، ولعله من أكاذيب الروافض، ولم يورد له الشهرستاني سندًا ولا شاهدًا من رواية الزيدية القدماء، ولا من رواية علماء التاريخ، ولا الشهرستاني ممن يُوثَّقُ به في النقل، وكم قد =

ممن يجوِّز الخطأ على جده في قتال الناكثين والمارقين، ومن حيث يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث إنه كان يشترط الخروج شرطًا في كون الإمام إمامًا، حتى قال له يومًا: على مقتضى مذهبك والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط، ولا تعرَّض للخروج»[١].

قلت: ونستنبط من ذلك أنه لم يكن خلاف بينهما في تولي أبي بكر وعمر وعدم البراءة منهما، وأن الرافضة إنما اتخذوا الباقر إمامًا نكاية بأخيه زيد بعد أن رفضوه، وعملًا بأصلهم في الإمامة الذي يحصرها في طائفة مخصوصة من آل البيت، فلم يجدوا مناصًا من إمامة محمد بن علي الباقر، والله أعلم.

وهذه الحادثة تدل أيضًا على أن البراءة من الشيخين كان فاشيًا في طائفة من غلاة الشيعة قبل تاريخ نشأتهم (سنة ١٢٢هـ)، لكنهم كانوا مندسين في عموم الشيعة، حتى أظهروا مقالتهم، وتميزوا عن غيرهم باسم (الرافضة)، وبدأوا في تكوين مذهب عقدي خاص بهم انفردوا به عن سائر طوائف الشيعة، بل عن سائر طوائف الأمة.

ثم افترقوا بعد ذلك عن الإسماعيلية بقولهم بإمامة موسى الكاظم بعد الإمام جعفر الصادق، بينما ذهبت الإسماعيلية إلى إمامة إسماعيل بن جعفر الابن الأكبر[٢].

= روى في كتابه هذا من الأباطيل المعلوم بطلانها عند أئمة هذا الشأن؟ وكيف يُقلِّده زيدٌ مع أن زيدًا أكبر منه قدرًا وسنًّا، فإن واصلًا وُلِدَ سنة ثمانين، وزيد ﷺ تُوفي سنة مئة؟!»: (العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٥/ ٣٠٨-٣٠٩)، وينظر: «الصلة بين التشيع والاعتزال»: (١/ ٢٥٥-٢٧٢) للباحث محمد الجدعاني.

(١) «الملل والنحل»: (١/ ١٥٥- ١٥٦).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (١/ ١٩٦).

* **سابعًا: تعريف الإمامية الاثني عشرية:**

تميزت الإمامية الاثنا عشرية عن باقي فرق الشيعة بقولهم بإمامة اثني عشر إمامًا مخصوصين، لا يكون إماميًّا من دان بالإمامة لواحد غيرهم، قال شيخهم المفيد[1] - معرفًا بهم : «**الإمامية علَمٌ على من دان بوجوب الإمامة، ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي، وساقها إلى الرضا علي بن موسى** عليه السلام»[2].

ويعرف الإمام الشهرستاني رحمه الله الإمامية بقوله: «**هم القائلون بإمامة علي** رضي الله عنه **بعد النبي** ﷺ **نصًّا ظاهرًا، وتعيينًا صادقًا، من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين**»، وهم الذين قالوا بإمامة موسى الكاظم بعد موت أبيه جعفر الصادق، ثم ميز الاثني عشرية من بين طوائف الإمامية بأنهم الذين قطعوا بموت موسى الكاظم ابن جعفر الصادق، وساقوا الإمامة بعده في أولاده، فقالوا: الإمام بعد موسى الكاظم ولده علي الرضا[3].

ومن خلال هذين التعريفين يتبين أن اسم الإمامية الاثني عشرية لا يطلق إلا على من اجتمع فيه عدة أمور:

١- القول بوجوب الإمامة في كل زمان.

٢- اعتقاد أن الإمامة ثابتة بالنص الجلي لا الخفي.

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، المعروف بابن المعلم، من متكلمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وصنف كتبًا كثيرة في الذب عن اعتقادهم، توفي سنة ٤١٣هـ، ومن مصنفاته: أوائل المقالات، والمسائل الصاغانية، والنقض على ابن عباد في الإمامة، وغيرها.
ينظر: «الفهرست»: (ص٢٣٨-٢٣٩) للطوسي، «لسان الميزان»: (٧/ ٤٨٦) لابن حجر.

(٢) «أوائل المقالات»: (ص٤٤) للمفيد.

(٣) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٢- ١٦٩).

٣- اعتقاد العصمة في جميع الأئمة.

٤- اعتقاد إمامة جميع الاثني عشر بأعيانهم، دون غيرهم.

وتجدر الإشارة إلى أن اسم الإمامية كان يطلق على عدة طوائف، ثم صار علَمًا خاصًا بالاثني عشرية بعد انقراض باقي طوائف الإمامية، يقول ابن خلدون رحمه الله: «**وأما الاثنا عشرية فربما خصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم**»[(١)].

* **ثامنًا: ألقاب الشيعة الإمامية:**

وردت في كتب العقائد والفرق والمقالات بعض الألقاب التي أطلقت على الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ومنها:

١- الشيعة: الأصل أن لفظ (الشيعة) يطلق على جميع فرق الشيعة، ولكنه اليوم إذا أطلق ينصرف -غالبًا- إلى طائفة الإمامية الاثني عشرية[(٢)]، وذلك لأنهم يمثلون اليوم الأكثرية والغالبية بين الفرق الشيعية الأخرى. يقول د/ ناصر القفاري: «**وأقول بهذا الرأي، لا لأن الاثني عشرية يمثلون القاعدة الكبيرة من بين الفرق الشيعية الأخرى فحسب، بل لسبب أهم لم أرَ من تعرض له بالدراسة والبيان، وبحثه يحتاج إلى دراسة مستقلة تعتمد على التحليل والمقارنة، وهو أن مصادر الاثني عشرية في الحديث والرواية قد استوعبت معظم آراء الفرق الشيعية التي خرجت في فترات التاريخ المختلفة إن لم يكن كلها -كما سلف-، فأصبحت هذه الطائفة هي الوجه المعبر عن الفرق الشيعية الأخرى**»[(٣)].

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»: (٢/ ٥٧٩).

(٢) «أصل الشيعة وأصولها»: (ص٩٢) لكاشف الغطا.

(٣) «أصول مذهب الشيعة» (١/ ٩٩-١٠٠).

٢- **الإمامية**: وهذا اللقب يطلقه كثير من علماء الفرق على بعض الطوائف الشيعية منها طائفة الاثني عشرية[(١)]، لكن هذا كان في بداية الأمر ثم صار لقب الإمامية مخصوصًا بالاثني عشرية عند المتأخرين[(٢)]، وأما سبب تلقيبهم بالإمامية، فيبينه الإمام الأشعري بقوله: «**وهم يُدعون بالإمامية؛ لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب ﷺ**»[(٣)].

بينما يربط ابن المرتضى[(٤)] هذا اللقب بمذهبهم في الإمامة والإمام عامة، وليس بمسألة النص فحسب، فيقول: «**والإمامية سميت بذلك؛ لجعلها أمور الدين كلها للإمام، وأنه كالنبي، ولا يخلو وقت من إمام يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا**»[(٥)].

قلت: ولا يمنع أن يكون سبب التسمية الأمرين جميعًا، فإن الشيعة الإمامية تقول بهما.

٣- **الاثنا عشرية**: ولقبوا به؛ لقولهم باثني عشر إمامًا معينين بأسمائهم[(٦)]، وهذا بيان أسمائهم:

١- أبو الحسن علي بن أبي طالب الملقب بالمرتضى (ت٤٠هـ).

٢- أبو محمد الحسن بن علي الملقب بالزكي (ت٥٠هـ).

٣- أبو عبد الله الحسين بن علي الملقب بالشهيد (ت٦١هـ).

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٢-١٩٦)، «الفرق بين الفرق»: (٧٢-٨٣).

(٢) ينظر: «مقدمة ابن خلدون»: (٢/ ٥٧٩)، «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٢٠)، «أوائل المقالات»: (ص ٤٤).

(٣) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٨٩).

(٤) هو الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور الحسني، من أئمة الزيدية باليمن، ولد سنة ٧٧٥هـ، وتوفي سنة ٨٤٠هـ.
ينظر: «البدر الطالع»: (ص١٥٥- ١٥٩)، «الأعلام»: (١/ ٢٦٩).

(٥) «المنية والأمل»: (ص٢١)، نقلًا عن «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ١٠٢).

(٦) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص ٨٣)، «التبصير في الدين»: (ص ٣٣)، «البرهان»: (ص ٣٧).

٤- أبو محمد زين العابدين علي بن الحسين الملقب بالسجاد (ت٩٥هـ).
٥- أبو جعفر محمد بن علي الملقب بالباقر (ت١١٤هـ).
٦- أبو عبد الله جعفر بن محمد الملقب بالصادق (ت١٤٨هـ).
٧- أبو إبراهيم موسى بن جعفر الملقب بالكاظم (ت١٨٣هـ).
٨- أبو الحسن علي بن موسى الملقب بالرضا (ت٢٠٣هـ).
٩- أبو جعفر محمد بن علي الملقب بالجواد (ت٢٢٠هـ).
١٠- أبو الحسن علي بن محمد الملقب بالهادي (ت٢٥٤هـ).
١١- أبو محمد الحسن بن علي الملقب بالعسكري (ت٢٦٠هـ).
١٢- أبو القاسم محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي الغائب، والمنتظر، والحجة، والقائم(١).

٤- **القطعية**: ولقبوا به؛ لأنهم قطعوا بموت موسى الكاظم ابن جعفر الصادق، وساقوا الإمامة بعده في أولاده(٢).

٥- **الرافضة**: ولقبوا به؛ لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقيل: لرفضهم زيد بن علي لما تولى أبا بكر وعمر وقال بإمامتهما(٣).

قلت: وهما في المعنى سبب واحد، فقد رفضوا زيدًا لرفضهم ولاية أبي بكر وعمر وتوليه لهما.

وقيل: سماهم بذلك المغيرة بن سعيد، وذلك أنه بعد وفاة محمد الباقر مال إلى القول بإمامة النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن، وأظهر المقالة بذلك فبرئت منه شيعة جعفر بن محمد فسماهم رافضة(٤)، والمشهور الأول.

---

(١) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٩٠-٩١).
(٢) ينظر: «البرهان»: (ص٣٧)، «الملل والنحل»: (١/ ١٦٩).
(٣) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٨٩)، «البرهان»: (ص٣٦).
(٤) ينظر: «فرق الشيعة»: (ص٧٥).

ويلاحظ أن بعض علماء الفرق يطلقون هذا اللقب (الرافضة) على جميع فرق الشيعة[١]، وهذا فيه نظر؛ لأن سبب تلقيبهم بذلك -كما سبق- رفضهم زيد بن علي لتوليه أبا بكر وعمر، وليس كل فرق الشيعة تقول به، فالزيدية -عدا الجارودية- يتولونهما ولا يتبرأون منهما، ويرون صحة إمامتهما.

وهذا اللقب أطلق عليهم ذمًّا لهم وتنفيرًا منهم، لكنهم لما رأوه قد لصِق بهم روَوْا عن أئمتهم أحاديث في فضل ومدح التسمية بالرافضة[٢].

٦- **الجعفرية**: ولقبوا به نسبة إلى جعفر الصادق إمامهم السادس، وهو من باب تسمية العام باسم الخاص، وإنما خصوا بالنسبة إليه دون غيره من الأئمة الاثني عشر، لزعمهم أن جعفرًا الصادق هو الذى وضع لهم أصول مذهبهم، وفي عهده اكتمل نضجه، وهو ما يفسر أن أكثر رواياتهم في مصادرهم عنه، وهو لقب أكثر ما يطلق على مذهبهم الفقهي لا الاعتقادي، فيقال: الفقه أو المذهب الجعفري[٣].

وقد كان هذا اللقب يطلق قديمًا على طائفة من الشيعة تقول بأن الإمام بعد الحسن العسكري أخوه جعفر، لكنها انقرضت، وصار هذا اللقب علَمًا خاصًّا بالإمامية الاثني عشرية[٤].

٧- **المفَضِّلية**: ولقبوا بذلك؛ لأنهم فضَّلوا موسى الكاظم على سائر أولاد جعفر الصادق، واختاروه ليكون لهم إمامًا، وقيل: نسبة إلى المفضَّل بن

---

(١) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص٤٣-٥١)، «التبصير في الدين»: (ص٢٤)، «البرهان»: (ص٣٦)، «التنبيه»: (ص١٨)، «اعتقادات فرق المسلمين»: (ص٧٧).

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (أبواب الإيمان والإسلام والتشيع ومعانيها وفضلها وصفاتها، باب فضل الرافضة ومدح التسمية بها): (٦٥/ ٩٦).

(٣) ينظر: «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ١٠٩).

(٤) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٢١).

عمر، وكان ذا رأي فيهم وهو ممن اجتمعوا على موسى الكاظم ورجعوا إليه، وقيل: لأنها مفضَّلة على غيرها من الفرق، ولهذا لقبت بالمفضَّلية - بالكسر على الأول، أو بالفتح على الثاني والثالث[١].

٨- **الموسوية**: لقولها بإمامة موسى بن جعفر نصًّا عليه بالاسم[٢].

٩- **الخاصَّة**: وهو لقب يطلقونه على طائفتهم في مقابلة العامة الذين هم أهل السنة، ويجري كثيرًا استعمال هذا اللقب في رواياتهم للأحاديث، فيقولون: هذا من طريق العامَّة، وهذا من طريق الخاصَّة[٣].

*** تاسعًا: فرق الإمامية الاثني عشرية:**

انقسمت فرق الشيعة الإمامية الاثني عشرية إلى فرق كثيرة متناحرة يكفر بعضها بعضًا، لكن أكثر هذه الفرق لا يعدهم جمهور الشيعة من الاثني عشرية لمقالاتهم الكفرية، وآخر ما انقسمت إليه هذه الفرقة، وشاع الخلاف فيه بين اتجاهين فكريين:

١- **الأخبارية**: نسبة إلى الأخبار، وهم أصحاب الحديث الذين يتبعون أخبار الأئمة ويسلمون لها، ويعتبرونها أدلة صحيحة قطعية الصدور عن الأئمة، ويقتصرون على الكتاب والسنة، وينكرون الإجماع ودليل العقل، ويعتمدون الكتب الأربعة: الكافي، والتهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه مصدرًا لهم، ويرون صحة جميع ما ورد فيها.

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٨)، «المرجعية الدينية عند الشيعة الاثني عشرية»: (ص٤٧٧) د/ مصطفى مراد، حولية كلية الدعوة الإسلامية، قسم الأديان والمذاهب، عدد ١٩، ١٤٢٦هـ.

(٢) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٨).

(٣) ينظر: «أصول مذهب الشيعة»: (١/ ١١٠).

٢- **الأصولية**: وهم القائلون بالاجتهاد، واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ولا يحكمون بصحة كل ما في الكتب الأربعة، بل يرون أن فيها الصحيح، والحسن، والموثَّق، والضعيف، ولذلك سموا: أهل النظر والاستدلال، أو المجتهدون، وهم يمثلون الأكثرية اليوم، والثورة الإيرانية المعاصرة قائمة على المذهب الأصولي المجتهد[١].



(١) ينظر: «المصدر السابق»: (١/ ١١٥-١٢٠).

المَبْحَثُ الثَّاني
تعريف موجز بفرقة المعتزلة

* **أولاً: المعتزلة لغة:**

عزل الشيء يعزله عزلًا، وعزَّله فاعتزل، وانعزل، وتعزَّل: نحّاه جانبًا فتنحَّى، واعتزلت القوم: أي: فارقتهم، وتنحيت عنهم[١].

قلت: وعليه فلفظ الاعتزال يدور معناه اللغوي حول المفارقة والتنحي.

* **ثانيا: المعتزلة اصطلاحا:**

إن وضع حدٍّ للمعتزلة أمر أسهل منه عند الشيعة، وذلك لأن المعتزلة انتهت في تطورها العقدي إلى خمسة أصول اجتمعت عليها على اختلاف فرقها وطوائفها، وعليها توالي وتعادي، مع وجود الاختلافات الكثيرة بينها في فروع هذه الأصول، ولهذا يرى أبو الحسين الخياط المعتزلي[٢] أن من خالفهم ولو في القليل من هذه الأصول فليس منهم، حيث يقول: «**وليس يستحق أحدٌ منهم اسمَ الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي**»[٣].

---

(١) ينظر: «لسان العرب»: (٣٣/ ٢٩٣٠)، «القاموس المحيط»: (٤/ ١٤) للفيروزأبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٧هـ.

(٢) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، من أعيان معتزلة بغداد، وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام، له كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي، من أشهرها: الانتصار.

ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٨٥) لابن المرتضى، «لسان الميزان»: (٥/ ١٦٥).

(٣) «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»: (ص ١٢٧) لابن الخياط.

ومثله المسعودي[١] الذي يصرح بأن من اعتقد أكثر هذه الأصول دون جميعها لم يكن معتزليًّا، فيقول - بعد ذكره الأصول الخمسة المجمع عليها عند المعتزلة : **«فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة، ومن اعتقد ما ذكرنا من هذه الأصول الخمسة كان معتزليًّا، فإن اعتقد الأكثر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال، فلا يستحقه إلا باعتقاد هذه الأصول الخمسة، وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»**[٢].

وقريب من ذلك قول الإمام ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ: **«ومن خالف المعتزلة في خلق القرآن والرؤية والتشبيه، والقدر، وأن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر لكن فاسق، فليس منهم، ومن وافقهم فيما ذكرنا فهو منهم، وإن خالفهم فيما سوى ذلك مما اختلف فيه المسلمون»**[٣].

بينما يرى المفيد أن من وافق المعتزلة في بعض أصولهم - ولو في أصل واحد - كان معتزليًّا، وإن خالفهم فيما عدا ذلك، فيقول: **«فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتزليًّا على الحقيقة، وإن ضم إلى ذلك وفاقًا لغيرهم من أهل الآراء، وغلب عليه اسم الاعتزال، ولم يخرج عنه دينونته بما لا يذهب إليه جمهورهم من المقال»**[٤].

---

(١) هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي البغدادي، من ذرية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، مؤرخ رحّالة، كان شيعيًّا معتزليًّا، أقام بمصر، وتوفي سنة ٣٤٦هـ، ومن مؤلفاته: ذخائر العلوم، والمقالات في أصول الديانات.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٥٦٩) للذهبي، «لسان الميزان»: (٥/ ٥٣١)، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٣/ ٤٥٦).

(٢) «مروج الذهب»: (٣/ ١٦١) للمسعودي.

(٣) «الفصل»: (٢/ ٢٧٠).

(٤) «أوائل المقالات»: (ص٣٧).

وكأن المفيد في هذا النص يريد أن يقحم نفسه وطائفته تحت اسم الاعتزال، بينما تريد المعتزلة نفيه هو وطائفته عنها.

ويؤيد بعض المستشرقين ذلك مستدلًا بأن ابن المرتضى يَعُدُّ قدرية المرجئة والمعتزلة الشيعية وغيرها من المعتزلة مع اختلاف آراء تلك الفرق في مسائل كثيرة، ولم تعدم في داخل المعتزلة الأصلية أيضًا اختلافات ومنازعات ليست فرعية ثانوية، بل أساسية تؤثر في ماهية القول المتنازع فيه تأثيرًا بالغًا(١).

أي: لمّا كان وجود خلاف بين أفراد المعتزلة في مسائل أساسية من أصل المذهب لم يخرج به أحد المخالفين عن انتسابه للمعتزلة، فكذلك من وافقهم في بعض الأصول وخالفهم في بعضها.

قلت: التحقيق أن مصطلح المعتزلة مر بمراحل وأطوار في دلالته ومفهومه تبعًا لتطور المذهب منذ نشأته على يد واصل بن عطاء وقرينه عمرو بن عبيد، وحتى اكتماله واستقراره على الأصول الخمسة، فدلالة اسم المعتزلة في زمن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ليس كدلالته في زمن أبي الهذيل العلاف، ودلالته في زمن أبي الهذيل ليس كدلالته في زمن النظام، وهكذا حتى وصل الأمر إلى شارح مذهبهم القاضي عبد الجبار(٢).

وفي بيان هذا التطور التاريخي لمصطلح الاعتزال يقول أبو القاسم البلخي: «**والاعتزال -رحمك الله- وإن كان سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد**

---

(١) ينظر: مقدمة «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (ص ح)، سوسنة ديفلد.

(٢) وقد أجاد في تتبع هذا التطور التاريخي - من حيث الجملة - إبراهيم السكران في كتابه: «التأويل الحداثي للتراث»: (ص٣٣٤-٣٤٥).

والعدل، ولم يعتقد من سائر المقالات ما يزيل الولاية ويوجب العداوة، وزال عمن خالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين»[١].

فهو يدل على أن اسم الاعتزال كان يطلق أولًا على من قال بالمنزلة بين المنزلتين فقط، ثم تطور فأصبح يطلق على من قال بالتوحيد والعدل، وإن خالف في أصل المنزلة بين المنزلتين.

ويؤكد ابن تيمية هذا التطور الدلالي لمصطلح المعتزلة بمثالٍ آخر، وهو نفي الصفات الذي هو أصل التوحيد عند المعتزلة، وأنه لم يكن موجودًا في زمن أوائل المعتزلة[٢]، فيقول: **«المعتزلة أولًا الذين كانوا في زمن عمرو بن عبيد وأمثاله لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا»**[٣].

ويلاحظ أنه بعد اكتمال الأصول الخمسة حرص متأخرو المعتزلة على نفي وطرد كل من خالف في أي أصل منها، وإن كان معدودًا في طبقاتهم عند المتقدمين، كما نراه عند أبي الحسين الخياط والمسعودي في عدِّ من خالف في أصل من أصولهم الخمسة خارجًا عنهم، وليس منهم.

* ثالثًا: نشأة المعتزلة:

اختلفت الآراء وتباينت الأقوال حول تحديد النشأة التاريخية للمعتزلة، وسبب الخلاف عدم التفرقة بين المعتزلة كاسم لغوي يدل على الاجتناب والتنحية، وبين المعتزلة كلقب على فرقة كلامية لها أصولها العقدية التي تميزت بها عن باقي الفرق الإسلامية، وهذا عرض الآراء بصورة موجزة:

---

(١) «ذكر المعتزلة» لأبي القاسم البلخي (ص٧٥) ضمن (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة).

(٢) وفي ذلك خلاف، سيأتي بيانه.

(٣) «شرح العقيدة الأصفهانية»: (ص: ١١١).

القول الأول: أن المعتزلة نشأت في الصدر الأول على يد رسول الله ﷺ وأن المعتزلة الأُوَل هم أصحاب رسول الله ﷺ، فمذهب المعتزلة ضارب بجذوره في تاريخ الإسلام منذ بداية الدعوة إليه.

ينقل ابن المرتضى عن أبي إسحاق ابن عياش[1] قولَه: «**وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفَلَق، إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالًا ظاهرًا شاهرًا، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربَّى واصلًا وعلَّمه حتى تخرَّج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب ؓ عن رسول الله ﷺ، وما ينطق عن الهوى**»[2].

وهذه دعوى ظاهرة البطلان، ويكفي في ردها تظاهر الأدلة من كلام الله وكلام رسوله ﷺ وكلام الصحابة على إثبات ما نفاه المعتزلة من عقائد، كإثبات الصفات لله تعالى، ورؤيته بالأبصار في الآخرة، وإثبات تأثير قدرة الله في خلق أفعال العباد، والشفاعة لأصحاب الكبائر، والشهادة لهم بالإيمان، إلى غير ذلك مما أنكره المعتزلة[3]، فضلًا عن أن إثبات نسبة عقائد المعتزلة إلى هؤلاء المذكورين من أهل البيت بالسند الصحيح لا توجد عند المعتزلة أصلًا، فلم يؤثر عن أي أحد منهم موافقة لمذهب المعتزلة.

القول الثاني: أن المعتزلة نشأت في حروب علي وأصحاب الجمل، وفي حروب علي ومعاوية، وقد أطلق هذا الاسم على من اعتزل

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري، أخذ عن أبي هاشم وأبي علي ابن خلاد، ودرس عليه القاضي عبد الجبار، وله كتاب في إمامة الحسن والحسين وفضلهما.
ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٢٨)، «طبقات المعتزلة»: (ص١٠٧).

(٢) «المصدر السابق»: (ص٧).

(٣) وسوف يأتي بيان هذه الأدلة ونقد هذه العقائد تباعًا بمشيئة الله تعالى.

الفريقين ولم يقاتل مع أحد منهما.

يقول الحسن بن موسى النوبختي - عند ذكر اختلاف مواقف الصحابة عند الفتن بعد مقتل عثمان ومبايعة علي وافتراقهم إلى أربع فرق -: «**وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله ﷺ؛ فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي رضي الله عنه وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال عليٍّ ولا القتال معه**»[(١)].

وهذا غير صحيح أيضًا، وأظهر دليل على فساده أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان أحد الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، وهو أول من اشتهر عنه البراءة من القدرية الغلاة الذين هم أسلاف المعتزلة وعنهم أخذوا[(٢)]، وكان عمرو بن عبيد رأس المعتزلة يهاجم عبد الله بن عمر ويعده حَشْويًّا[(٣)]، فكيف يكون سلفًا له؟!

القول الثالث: أنها نشأت في قوم من أصحاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه لما رأوا تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنهما اعتزلوا الناس، واشتغلوا بالعلم والعبادة.

يقول الإمام الملطي رحمه الله: «**وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية، وسلَّم الأمر إليه اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي رضي الله عنه،**

---

(١) «فرق الشيعة»: (ص٥).

(٢) ينظر: «صحيح مسلم»: (كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان) ح[٨].

(٣) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٣٧٩) د/ النشار.

ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»(١) .

واعتبار أولئك الذين اعتزلوا الناس بعد تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية أسلافَ المعتزلة خطأ بيِّن، إذ لا يؤثَر عن أحد من هؤلاء المعتزلين أي أقوال تشير إلى أصول المعتزلة العقدية وأفكارها الكلامية، ولو كانوا كذلك لكانوا أحق بنسبة الاعتزال إليهم من واصل وعمرٍو.

القول الرابع: أن المعتزلة نشأت في أول القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بالبصرة، وكان ذلك في مجلس الحسن البصري، حين دخل عليه رجل فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكَّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أُسطوانة من أُسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد بعد أن كان موافقًا له في القدر وإنكار الصفات(٢) .

وهناك رواية أخرى جاء فيها أن الذي اعتزل مجلس الحسن البصري هو عمرو بن عبيد لا واصل، وأن القصة كانت معه(٣) .

---

(١) «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص ٣٦).

(٢) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٤٨)، «الفرق بين الفرق»: (ص١٣٥).

(٣) ينظر: «المواعظ والاعتبار»: (٤/ ١٦٤- ١٦٥) للمقريزي.

قلت: اختلاف الروايات في هذا لا يشكك في صحة القصة كما زعمت سوسنة ديفلد والأستاذ أحمد أمين[١]، وذلك لشهرتها واستفاضتها، واختلاف الرواية في ذلك لا يضر؛ لأن عمرو بن عبيد لما كان قرين واصل ابن عطاء ولصيقه، وقد تابعه في قوله بالمنزلة بين المنزلتين، واعتزل معه مجلس الحسن البصري، فتارة ينسب الاعتزال إلى واصل، وتارة ينسب إلى عمرو، والأمر في ذلك سهل يسير، والله أعلم.

أمر آخر أحب أن أشير إليه، وهو أن سياق القصة يشعر بأن واصل ابن عطاء كان يعتقد القول بالمنزلة بين المنزلتين أو على الأقل كان فكرة تحيك في صدره قبل هذه الحادثة، ثم وجد سؤال الرجل الحسنَ البصري عن هذه المسألة فرصة سانحة لإظهار ما كان يكتمه أو يخفيه، والقصة تبين أيضًا أن قضية الحكم على مرتكب الكبيرة كانت مسألة تشغل عقول جميع الناس خاصتهم وعامتهم على السواء، خاصة بعد الفتن التي عصفت بالمسلمين.

قلت: وهذا القول هو ما أراه، أن الاعتزال نشأ في بداية القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء وقرينه عمرو بن عبيد، وكانت قصة اعتزال واصل مجلس الحسن البصري هي النواة الأولى لاعتزالهما جماعة المسلمين.

*** رابعًا: الجذور الفكرية للمعتزلة:**

لا شك أن المسائل التي أدلى المعتزلة فيها بدلوهم والتي تشكل منها مذهبهم كانت مسائل يدور حولها الجدل، وللناس فيها آراء مختلفة قبل ظهور الاعتزال، ومما لا شك فيه أن المعتزلة تأثروا بهذه الفرق والآراء وإن حاولوا تخفيف الغلو فيها وإخراجها في قالب جديد، فمن ذلك أن

---

(١) ينظر: مقدمة «طبقات المعتزلة»: (ص ح) لابن المرتضى، «فجر الإسلام»: (ص٤٥٦).

المعتزلة أخذت من الخوارج القول بتخليد أصحاب الكبائر في النار، وخالفوهم في تسميته كافرًا، ووضعوا ذلك في قالب أسموه المنزلة بين المنزلتين.

يقول الإمام عبد القاهر البغدادي رحمه الله: **«ثم إن واصلًا وعمرًا وافقا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار، مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر»**[1].

وكذلك أخذت المعتزلة من الخوارج وجوب الخروج على أئمة الجور بالسيف، لكنهم سموه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشرطوه بالإمكان والقدرة، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: **«أجمعت المعتزلة إلا الأصم[2] على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة، باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك»**[3].

وإنما اتصلت المعتزلة بالخوارج عن طريق زعيمهم واصل بن عطاء الذي كان أعلم الناس بمقالات الخوارج، ومتصديًا للرد عليهم، وكان كثير المناظرة لهم[4]، فلعل هذا القول دخل عليه من أحد إلزامتهم، ومن المعلوم أن المناظرات كثيرًا ما تكون سببًا لانتقال عقائد بين المتناظرين.

---

(١) «الفرق بين الفرق»: (ص١٣٥)، وينظر: «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٦٧).

(٢) هو أبو بكر الأصم شيخ المعتزلة، كان ثمامة بن الأشرس يتغالى فيه، وكان دينًا وقورًا إلا أنه كان فيه ميل عن علي رضي الله عنه، توفي سنة ٢٠١هـ، ومن مصنفاته: خلق القرآن، والرد على الملحدة، والرد على المجوس.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (٩/ ٤٠٢).

(٣) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٣٧)، وينظر: (٢/ ١٥٧).

(٤) ينظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (٢٣٤-٢٣٥)، ضمن (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة).

وكذلك تأثرت المعتزلة بالقدرية في نفي تأثير قدرة الله في أفعال العباد، لكنهم أثبتوا علم الله الأزلي وكتابة المقادير، وقد نفاهما القدرية الأوائل.

ويقول الإمام الشهرستاني رحمه الله: **«وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني[١]، وغيلان الدمشقي[٢]، ويونس الأسواري[٣] في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى الله، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزّال، وكان تلميذ الحسن البصري، وتلمذ له عمرو بن عبيد، وزاد عليه في مسائل القدر»**[٤].

ويقول الإمام عبد القاهر البغدادي رحمه الله: **«ثم إنهما -أي: واصلًا وعمرًا- أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين، وضما إليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي معبد الجهني، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدري»**[٥].

وأيضًا تأثرت المعتزلة بالجهمية وأخذت عنهم القول بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونفي رؤية الباري في الآخرة.

---

(١) هو معبد بن عبد الله بن عُكَيم الجهني، نزيل البصرة، أول من تكلم في القدر، ويقال: إنه أخذ ذلك عن رجل من النصارى من أهل العراق يقال له: سوسن، قتله الحجاج، وقيل: بل صلبه عبد الملك، مات قبل التسعين.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (٤/ ١٨٥)، «البداية والنهاية»: (٩/ ٣٤).

(٢) هو غيلان بن مسلم بن أبي غيلان، المقتول في القدر، كان قدريًّا داعية، وكان من أصحاب الحارث الكذاب وممن آمن بنبوته، ثم تحوَّل فصار قدريًّا، دعا عليه عمر بن عبد العزيز فقتل وصلب.
ينظر: «ميزان الاعتدال»: (٥/٤٠٨)، «لسان الميزان»: (٦/ ٣١٤).

(٣) هو يونس الأسواري، أول من تكلم في القدر، وكان بالبصرة، فأخذ عنه معبد الجهني، وقيل: إنه يلقب سيسويه.
ينظر: «لسان الميزان»: (٨/ ٥٧٩).

(٤) «الملل والنحل»: (١/ ٣٠).

(٥) «الفرق بين الفرق»: (ص١٣٥).

يقول الإمام الشهرستاني رحمه الله عن الجهم بن صفوان: **«وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهًا»**[١].

ثم قال: **«وهو أيضًا موافق للمعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»**[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: **«وجهم اشتهر عنه نوعان من البدعة: نوع في الأسماء والصفات، فغلا في نفي الأسماء والصفات ... ووافقه المعتزلة في نفي الصفات دون الأسماء»**[٣].

وقد مهَّد لهذا التأثر المعاصرة بين واصل بن عطاء والجهم بن صفوان والمناظرات والمكاتبات التي وقعت بينهما[٤].

يقول الأستاذ/ أحمد أمين رحمه الله [٥]: **«ذابت القدرية والجهمية في غيرهما من المذاهب ولم يعد لهما وجود مستقل، وظهر على إثرهما مذهب المعتزلة، وكثيرًا ما يسمى المعتزلة بالقدرية؛ لأنهم وافقوا القدرية في قولهم: إن للإنسان قدرة توجِد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى، ونفَوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه[٦]، وأحيانًا يلقب**

---

(١) «الملل والنحل»: (١/ ٨٦).

(٢) «المصدر السابق»: (١/ ٨٨)، وينظر: «البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان»: (ص٢٦).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ١٩٥).

(٤) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٢٤٠-٢٤١) للقاضي عبد الجبار، «طبقات المعتزلة»: (ص٣٢) لابن المرتضى، «نشأة الفكر الفلسفي»: (١ / ٣٥٩).

(٥) هو أحمد أمين إبراهيم أديب ومفكر ومؤرخ وكاتب مصري، وقد تأثر في بعض ما كتبه بالمستشرقين، توفي سنة ١٩٥٤م، من مؤلفاته: فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام. ينظر: «النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين»: (١/ ١٢٣) د/ محمد رجب البيومي، «أعلام وأقزام في ميزان الإسلام»: (١/ ١٦٤) د/ سيد حسين العفاني.

(٦) هذا على إطلاقه غير صحيح.

المعتزلة بالجهمية، لا لأنهم وافقوا الجهمية في القدرة -لأن الجهمية كما علمتَ جبرية-، ولكن لأن المعتزلة وافقوا الجهمية في نفي الصفات عن الله، وفي خلق القرآن، وقولهم: إن الله لا يُرى»[١].

* **خامسًا: ألقاب المعتزلة:**

هناك ألقاب اشتهر بها المعتزلة، منها ما أطلقت عليهم، ومنها ما أطلقوه هم على أنفسهم، وبيان ذلك فيما يلي:

١- **المعتزلة**: وهذا الاسم أطلقه عليهم خصومهم ذمًّا لهم وتنفيرًا للناس من مذهبهم، ومعناه: المنشقون أو المنفصلون، وقد اختلف في سبب تلقيبهم بذلك[٢]:

فقيل: لقبوا بالمعتزلة لاعتزال واصل بن عطاء وقرينه عمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري، وانتقالهم إلى سارية أخرى من سواري المسجد[٣].

وقيل: لقبوا بذلك لاعتزالهم قول الأمة في حكم مرتكب الكبيرة[٤].

وقيل: لقبوا بذلك لقولهم بأن صاحب الكبيرة اعتزل عن الكافرين والمؤمنين[٥].

يقول الأستاذ أحمد أمين: «**والقولان الأخيران مختلفان وإن كان الفرق بينهما دقيقًا، فعلى الرأي الثاني: الاعتزال وصف للفرقة نفسها لأنها أحدثت رأيًا جديدًا خالفت فيه من قبلها، وعلى الرأي الثالث: الاعتزال وصف لمرتكب الكبيرة في الأصل، وسميت الفرقة به**

---

(١) «فجر الإسلام»: (ص٤٤٥).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٤٥٦-٤٥٨).

(٣) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٣) لابن المرتضى، «الملل والنحل»: (١/ ٤٨) للشهرستاني.

(٤) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص١٣٥)، «التبصير في الدين»: (ص ٥٨).

(٥) ينظر: «مروج الذهب»: (٣/ ١٦١).

لأنها جعلت مرتكب الكبيرة يعتزل المؤمنين والكافرين»[١].

قلت: ولا مانع من أن يكون تلقيبهم بالمعتزلة للأسباب الثلاثة مجتمعة، إذ هي موجودة فيهم.

لكن المعتزلة -بعدما ألصق هذا اللقب بهم وصاروا لا يعرفون إلا به- يرون أنه لقب مدح لا ذم، وهو يعني عندهم: اعتزال المحدثات والبدع والضلالات، يقول ابن المرتضى: «**سمي - أي: واصل - وأصحابه معتزلة، لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة، والمجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا معتزلة، قلت: لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة**»[٢]، بل زعم القاضي عبد الجبار[٣] أن كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال، فإن المراد به الاعتزال عن الباطل، وأن اسم الاعتزال مدح، وقد أبطل الإمام الفخر الرازي رحمه الله هذا الاستدلال بقوله: «**وهو فاسد؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُواْ لِي فَٱعْتَزِلُونِ﴾** [الدخان: ٢١]؛ فإن المراد من هذا الاعتزال هو الكفر في الآية»[٤].

ويقول زهدي جار الله: «**يخيل إليّ أنهم كانوا لا يرتاحون إليه، ولا عجب فإنه يحتمل التأويل، ويتعرض لسوء التفسير، لكن**

---

(١) «فجر الإسلام»: (ص٤٥٨).

(٢) «طبقات المعتزلة»: (ص٥)، وينظر: «الانتصار»: (ص ١٥٢- ١٥٣) لأبي الحسين الخياط.

(٣) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني، شيخ المعتزلة، ولي قضاء القضاة بالرَّي، وهو الذي تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به غيره إذا أطلقوه، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة، مات سنة ٤١٥هـ، ومن أشهر كتبه: تنزيه القرآن عن المطاعن، وتثبيت دلائل النبوة، ومن أماليه: المغني في التوحيد والعدل، المحيط بالتكليف، شرح الأصول الخمسة.
ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص١١٢) لابن المرتضى، «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٢٤٤).

(٤) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»: (ص١١٢).

المعتزلة وقد رأوا أنه لصق بهم، وتأكدوا ألا سبيل لهم إلى التخلص منه عمدوا إلى الدفاع عنه والبرهان على فضله»[١].

٢- **أهل التوحيد (الموحدة)**: وهذا اللقب أطلقه المعتزلة على أنفسهم، وذلك نسبة إلى الأصل الأول من أصولهم الخمسة، وهو التوحيد، وهو يعني عندهم: نفي الصفات عن الله تعالى، وزعموا أنه لو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الإلهية[٢].

٣- **أهل العدل (العدلية)**: وهذا اللقب أيضًا مما أطلقوه على أنفسهم، وذلك نسبة إلى الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، وهو أصل العدل، والمراد بالعدل عندهم: تنزيه الله عن كل قبيح، وعدم وقوع الظلم في أفعاله تعالى، ولأجل ذلك اتفقوا على أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، والرب منزه أن يضاف إليه شر وظلم؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا[٣].

٤- **الوعدية والوعيدية**: وهو أيضًا مما أطلقوه على أنفسهم، وذلك يتعلق بأصل الوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث من أصولهم الخمسة.

ويعنون به: وجوب إنفاذ الوعد والوعيد على الله، وجعلوا إخلاف شيء منهما كذب وقبح في حقه سبحانه[٤].

٥- **المنازلية**: وقد أطلقوه على أنفسهم لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وهو يعني: أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافرًا ولا مؤمنًا، وإنما يسمى فاسقًا، وهو حكم ثالث، فله اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين[٥].

---

(١) «المعتزلة»: (ص٤) لزهدي جار الله.

(٢) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٣)، «الملل والنحل»: (١/ ٤٣-٤٥).

(٣) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٣)، «الملل والنحل»: (١/ ٤٥).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص ١٣٥-١٣٦)، «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٤٣٨).

(٥) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٤٣٨)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٩٧).

٦- **المنزهة (أهل التنزيه)**: وقد أطلقوه على أنفسهم، لتنزيههم الله ﷻ عن الشريك والتجسيم والتشبيه - حسب زعمهم - تحت ما أسموه: أصل التوحيد، وأيضًا لتنزيههم الله ﷻ عن الظلم والشر في أفعاله تعالى تحت ما أسموه: أصل العدل[(١)].

٧- **القدَرية**: وهذا اللقب أطلقه عليهم مخالفوهم، يقول الإمام عبد القاهر البغدادي: «**وقد زعموا [أي: المعتزلة] أن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وأنه ليس لله ﷻ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية**»[(٢)].

لكن المعتزلة لا يرضون بهذا اللقب، ويرون أن مخالفيهم هم الأولى بتسمية القدرية؛ لأنهم يرون أن القدر خيره وشره من الله، ورُدَّ بأنهم لما نفَوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم كانوا هم الأولى بلقب القدرية؛ لأن مثبت الشيء لنفسه أولى بالنسبة إليه ممن نفاه عن نفسه[(٣)].

ويبين الإمام الشهرستاني رحمه الله سبب سعي المعتزلة الحثيث في نفي هذا اللقب عنها خاصة، وهو أنهم فعلوا ذلك احترازًا من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقًا عليه، لقول النبي ﷺ: «**القدرية مجوس هذه الأمة**»[(٤)].

---

(١) ينظر: «العلم الشامخ»: (ص ٣٠٠) للمقبلي، «الملل والنحل»: (١/ ٤٥).

(٢) «الفرق بين الفرق»: (ص ١٣١-١٣٢).

(٣) ينظر: «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص ١٦٩-١٧٠) لأبي الحسن الأشعري، «تاريخ الجهمية والمعتزلة»: (ص ٧٢) لجمال الدين القاسمي.

(٤) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٤٣)، والحديث أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب في القدر) ح[٤٦٩١]، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ١٤٩) عن ابن عمر، وصححه ابن القطان في «الوهم والإيهام»: (٥/ ٤٤٥)، والسيوطي في «الجامع الصغير» ح[٦١٨٢].

٨- **الجهمية**: ولقبوا بذلك لما سبق أن ذكرناه من أن المعتزلة أخذوا عن الجهمية القول بنفي الصفات، ونفي رؤية الله في الآخرة، والقول بخلق القرآن.

وقد ألف الإمام البخاري والإمام أحمد كتابين في الرد على الجهمية، وعنَيا به المعتزلة[١]، ولذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «**فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزليًّا؛ لأن جهمًا أشد تعطيلًا لنفيه الأسماء والصفات**»[٢]، ويلقبهم ابن تيمية أحيانًا بمخانيث الجهمية[٣].

لكن يبدو أن المعتزلة لا ترضى بهذه النسبة، فهم وإن كانوا يقرون بموافقتهم لجهم في بعض أقواله إلا أنهم يتبرأون منه، بل ويحكمون بخروجه من الإسلام، يقول أبو الحسين الخياط: «**وما إضافة صاحب الكتاب [ابن الراوندي] لجهمٍ إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، ولجهمٌ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم**»[٤].

قلت: ويستفاد منه أن نسبة المعتزلة إلى الجهم كانت قديمة شائعة حتى عند العامة، وهذه البراءة من جهم لا تنفي تأثر المعتزلة بشيء من مقالاته وآرائه.

٩- **مخانيث الخوارج**: وقد لقبهم بذلك الإمام عبد القاهر البغدادي رحمه الله لموافقتهم الخوارج في تأييد صاحب الكبيرة في النار[٥].

---

(١) «فجر الإسلام»: (ص٤٥٥).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٦٠٤).

(٣) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ١٣٧).

(٤) «الانتصار»: (ص١٢٦).

(٥) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص ١٣٥).

١٠- **المعطلة (النفاة)**: ولقبوا بذلك لنفيهم الصفات عن الله ﷻ، وهو يسمى عند العلماء تعطيلًا[١].

١١- **مخانيث الفلاسفة**: ولقبوا به لأنهم وافقوا الفلاسفة في نفي الصفات، واقتبسوا منهم كثيرًا من أدلتهم وآرائهم[٢].

١٢- **الثنوية المجوسية**: وسبب تلقيبهم بذلك قولهم: الخير من الله، والشر من العبد، وأن الشيطان يقدر على الشر، والله لا يقدر عليه[٣].

وعن عبد الله بن عمر ﭭ أن النبي ﷺ قال: «**القدَرية مجوس هذه الأمة**»[٤].

* **سادسًا: الأصول الخمسة:**

لا نجد عند واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ذكرًا للأصول الخمسة كمصطلح اشتهر به المعتزلة، وإن كانا قد خاضا في بعض هذه الأصول، ولكنه ظهر عند تلامذة واصل من أمثال بشر بن المعتمر[٥]، ثم وضح المصطلح تمامًا عند أبي الهذيل العلاف، فكتب في الأصول الخمسة، حتى صارت علَمًا يميزهم عن غيرهم، وانفردوا بها عن جميع الفرق، فكانوا يمتحنون الناس بهذه الأصول، قال أبو المعين النسفي: «**لما كان في زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل فصنف لهم كتابين،**

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٥/ ١٩٨)، «مختصر الصواعق المرسلة»: (ص٦٨).

(٢) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٢١٥-٢١٦)، (٨/ ١٣٨).

(٣) ينظر: «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري (ص ١٩٦)، «الخطط» للمقريزي (٤/ ١٦٩).

(٤) سبق تخريجه (ص٨٢).

(٥) هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي الكوفي ثم البغدادي، رئيس معتزلة بغداد، كان زاهدًا عابدًا أبرص زكيًا فطنًا، توفي سنة ٢١٠هـ، ومن مصنفاته: تأويل المتشابه، والعدل، والرد على الجهال.

ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٢٠٣)، «طبقات المعتزلة»: (ص٥٢) لابن المرتضى.

وبين مذهبهم، وجمع علومهم، وسمى ذلك: (أصول الخمسة)[١]، وكلما رأوا رجلًا قالوا له خفية: هل قرأت (أصول الخمسة)؟ فإن قال: نعم، عرفوا أنه على مذهبهم»[٢].

كما ترك لنا القاسم الرسي[٣] كتابًا في الأصول الخمسة، وكتب أيضًا جعفر بن حرب[٤] كتابًا أسماه (الأصول الخمسة)[٥].

ثم فعل الشيء نفسه القاضي عبد الجبار فكتب (شرح الأصول الخمسة)[٦].

يقول الإمام الملطي رحمه الله: **«وهذه الأصول الخمسة ملجؤهم، وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها، وهم معتزلة بغداد، ومعتزلة البصرة»**[٧].

ومما لا شك فيه أن الأصول الخمسة لم تظهر دفعة واحدة، بل مرت في تطورات فكرية عند المدرسة الاعتزالية، في تعيين عددها وتسمياتها،

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) «بحر الكلام» للنسفي (ص٢٢٧-٢٢٨).

(٣) هو أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني العلوي الشهير بالرسي، من أئمة الزيدية وفقيههم وعالمهم المبرز في سائر الفنون، وإليه تنسب فرقة القاسمية، توفي سنة ٢٤٦هـ، ومن كتبه: الأصول الخمسة، العدل والتوحيد ونفي الجبر والتشبيه.
ينظر: «الأعلام»: (٥/ ١٧١) للزركلي، مقدمة «رسائل العدل والتوحيد»: (١/ ٢١).

(٤) هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمذاني، كان واحد دهره في العلم والصدق والورع، وله كتب كثيرة في الجلي من علم الكلام والدقيق، توفي سنة ٢٣٦هـ، ومن كتبه: متشابه القرآن، والأصول. ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٥٤٩)، «طبقات المعتزلة»: (ص٧٣) لابن المرتضى.

(٥) ينظر: «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل»: (ص٤١)، ط. دائرة المعارف، حيدر آباد الدكن.

(٦) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٤١٦-٤١٨).

(٧) «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص ٣٨).

حتى انتظمت في شكلها النهائي ووضعها الحالي، وأصبحت محل إجماع منهم[(١)].

وقد جاء القول بالمنزلة بين المنزلتين في مطلعها، ثم تتالى ظهور الأصول الأخرى تبعًا للظروف ومراحل تطور المذهب.

والأصول الخمسة تمثل القواسم المشتركة التي تأسس عليها الاعتزال، أما الجزيئات والفروع التي تندرج تحت هذه الأصول، فلا يكاد المعتزلة يتفقون على شيء منها[(٢)].

ويوضح القاضي عبد الجبار أن سبب اقتصارهم على هذه الأصول الخمسة، هو أنها تميزهم عن مخالفيهم، حيث يقول: «**لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة، والمعطلة، والدهرية، والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»[(٣)].

وهذا بيان الأصول الخمسة التي أجمعت المعتزلة عليها إجمالًا:

الأصل الأول: التوحيد: وهو أهم أصولهم، ومعناه عندهم: العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به[(٤)]، وقد أدخلوا تحت هذا الأصل نفي

---

(١) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/٤١٨-٤٢٠).

(٢) ينظر: مقدمة «المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين»: (ص١٠-١٤) لأبي رشيد النيسابوري.

(٣) «شرح الأصول الخمسة»: (ص ١٢٤).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (ص ١٢٨).

الصفات الذاتية، وتأويل الصفات الخبرية، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية.

الأصل الثاني: العدل: ويحتل هذا الأصل مكانة عالية عند المعتزلة، إذ هو أهم صفة للفعل الإلهي، ومعناه عندهم: أن الله عدل حكيم، لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب، وأفعاله كلها حسنة[١].

وقد أدخلوا تحته عدة مسائل أطلقوا عليها علوم العدل، وهي: تنزيه الله عن فعل القبيح، والتحسين والتقبيح العقليان، ووجوب فعل الصلاح والأصلح للعبد على الله، ووجوب اللطف بالعبد على الله تعالى، ووجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ووجوب الأعواض على الآلام، ووجوب إرسال الرسل، وهو ما يسمى بالإيجاب على الله تعالى.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد: والمراد به عندهم: وجوب إثابة المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالى؛ لأنه لا يجوز عليه الخُلْف والكذب[٢].

وبنَوا على هذا القول أمرين: الأول: القول بالإحباط، أي: أن المعصية الواحدة من الكبائر تحبط جميع الطاعات - وفيه خلاف عندهم -، والثاني: إنكار الشفاعة لأهل الكبائر[٣].

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين: ومعناه في اصطلاحهم: العلم بأن لصاحب الكبيرة اسمًا بين الاسمين، وحكمًا بين الحكمين، أي: لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما يسمى فاسقًا، وليس له حكم الكافر،

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٣٠١).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٣٥-١٣٦).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٦٢٤، ٦٩٠).

ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهو الخروج من الإيمان وعدم الدخول في الكفر[١].

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: والمعروف عندهم: ما حسنه العقل، والمنكر: ما قبحه العقل[٢]، وبنوا على هذا الأصل: أن عقائدهم وأصولهم هي المعروف، والمنكر ما خالفها، وأوجبوا الخروج على أئمة الجور ومقاتلتهم بالسيف[٣].

هذه هي الأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي في الحقيقة -كما يقول القاضي عبد الجبار- ترجع إلى أصلين، وهما: التوحيد، والعدل، وذلك لأن الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل عندهم تحت أصل العدل[٤].

قلت: ويخطئ من يظن أن القاضي عبد الجبار اضطرب قوله في عد هذه الأصول، فتارة يعدها اثنين، وتارة يعدها أربعة، وتارة يعدها خمسة[٥]، لما علمت من أنها عند الإجمال اثنان (التوحيد والعدل)، وعند التفصيل: الأصول الخمسة السابق ذكرها، ولا مشاحة في هذا التقسيم عنده.

* **سابعًا: معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد:**

نشأ الاعتزال في البصرة على يد أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزَّال رأس المعتزلة (ت١٣١هـ)، وانضم إليه قرينه عمرو بن عبيد (ت١٤٢هـ)، وكان ذلك في أوائل القرن الثاني الهجري، وكان واصل قد كوَّن نواة كبيرة من الأتباع أرسلهم دعاة لنشر الاعتزال في مختلف الأقطار، وكان من بين

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٦٩٧).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٤١).

(٣) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٥٧).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص ١٢٣).

(٥) ينظر: «التأويل الحداثي للتراث»: (ص٣٣٦).

أتباع واصل في البصرة بشر بن سعيد، وأبو عثمان الزعفراني، وعنهما أخذ أبو الهذيل الاعتزال، وكذلك بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد[(١)] .

وكان أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف (ت٢٣٥هـ) القائم بنشر المذهب الاعتزالي بعد مؤسسيه واصل وعمرو، ووضع الكتب في الرد على المخالفين، يقول عنه الإمام الملطي رحمه الله: **«وأبو الهذيل هذا لم يُدْرَكْ في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق يقدمونه ويعظمونه، وكان الوزير ابن أبي دؤاد من تلامذته، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته»**[(٢)] .

وحمل الراية بعده أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظّام (ت٢٢١هـ) تلميذ أبي الهذيل وابن أخته، وعنه أخذ أصول الاعتزال، وكان من أذكياء المعتزلة، اطلع على الكثير من كتب الفلاسفة.

ثم تلاه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٠هـ) وقد أخذ الاعتزال عن النظّام، وكان من طبقته أبو يعقوب يوسف الشحّام (ت٢٣٣هـ)، وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، وعلي الأسواري تتلمذ لأبي الهذيل والنظام، وهشام الفوطي (ت٢١٨هـ)، وأبو عمرو السلمي (ت٢٢٠هـ) أخذ عن عثمان الطويل، وهو شيخ بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد، ثم جاء بعده أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) وكان من أكابر معتزلة البصرة، وهو الذى سهّل علم الكلام ويسره وذلّله[(٣)]، ثم تلاه ابنه أبو هاشم (ت٣٢١هـ).

---

(١) ينظر: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص٣٨- ٣٩).

(٢) «المصدر السابق»: (ص٣٩).

(٣) ينظر: «فلسفة المعتزلة»: (١/ ١٣-٢٦) د/ ألبيري نصري نادر.

أما فرع بغداد فقد أسسه بشر بن المعتمر حين التقى ببشر بن سعيد (تما بين ٢١٠-٢٢٦هـ) وأبي عثمان الزعفراني، ومن أصحابه أبو موسى عيسى ابن صبيح المُرْدار (ت٢٢٦هـ) وإليه يرجع الفضل في نشر الاعتزال ببغداد، وتلاه ثمامة بن الأشرس (ت٢١٣هـ) وساهم في نشر الاعتزال ببغداد لقربه من المأمون، وأحمد بن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ) الذي أعجب به المأمون فقرَّبه، وجعله المعتصم قاضي القضاة، وبعده الواثق، وكان له دور كبير في نشر الاعتزال وخاصة القول بخلق القرآن.

ثم جاء جعفر بن مبشر الثقفي (ت٢٣٤هـ)، وأبو الفضل جعفر بن حرب الحمداني، وكانا صاحبي المردار، ثم جاء أبو جعفر الإسكافي (ت٢٤٠هـ) تلميذ جعفر بن حرب، وتلاه أبو الحسين الخياط (ت٢٩٠هـ) وهو تلميذ جعفر بن مبشر، ثم جاء أبو القاسم البلخي الكعبي (ت٣١٩هـ) تلميذ الخياط.

ولم يقف الاعتزال عند هذا الحد، بل استمر طويلًا بالرغم من المقاومة الشديدة التي لاقاها من أعدائه[1]، ولكن بعد أن أفل نجمه.

ومع دخول الاعتزال إلى بغداد على يد بشر بن المعتمر بدأت مدرسة اعتزالية جديدة تخالف مدرسة البصرة في بعض الآراء، فقد كان الاعتزال في البصرة مذهبًا نظريًا، أما في بغداد فقد كان عمليًا متأثرًا بالدولة، قريبًا من السلطان، وكان تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية أظهرَ في بغداد منه في البصرة، لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأن بلاط الخلفاء كان ملتقى رؤساء المسلمين برؤساء علماء أهل الديانات الأخرى، كما أخذ البغداديون كثيرًا من المسائل التي عرض لها البصريون فوسعوا مدى بحثها، واقتبسوا مما نشر من آراء الفلاسفة

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (١/ ٢٦-٣٢).

وترجم من كتبهم، وما إن نشأت مدرسة بغداد حتى تسلل التشيع إلى الاعتزال، وأطلق على معتزلة بغداد (متشيعة المعتزلة) تمييزًا لهم عن معتزلة البصرة[١].

ورغم أن المصادر لا تذكر الكثير عن الأسباب الأولى للخلاف بين المدرستين، فإن تشيع معتزلة بغداد يشير إلى أن الخلاف بدأ في نطاق قضية الإمامة التي كان البصريون شديدي التحفظ فيما يتصل بها.

ويبدو أن بيئة بغداد الشيعية التي قويت منذ أوائل أيام المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) كانت عاملًا من العوامل التي دفعت بشرًا وزملاءه في بغداد إلى التحول تدريجيًا عن الموقف البصري القديم للمعتزلة، وقد ثبّت هذا الاتجاه وقوّاه وصول رجاله إلى السلطة أيام المأمون، والمعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، والواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ) إذ سيطر كل من ثمامة بن أشرس وابن أبي دؤاد على الكثير من أمور الدولة، وقادا حملة ضد المحدِّثين أدت إلى ما هو معروف في التاريخ باسم المحنة[٢].

ويعطينا الإمام الملطي رحمه الله إشارة تبين لنا أثر التشيع في مدرسة بغداد الاعتزالية، فيقول: **«وتقول معتزلة بغداد الجعفران، والإسكافي: إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إن أبا بكر أفضل من عمر، ثم إن عمر أفضل من عثمان رضي الله عنه، ومعتزلة البصرة أبو الهذيل يقول: أبو بكر وعلي في الفضل سواء لا فضل بينهما، ثم أبو بكر أفضل من عمر، ثم عمر أفضل من عثمان»**[٣].

---

(١) ينظر: «ضحى الإسلام»: (٣/ ١٥٩-١٦٠) لأحمد أمين، «المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية»: (ص٥٤) لأحمد شوقي العمرجي.

(٢) ينظر: مقدمة «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»: (ص٩).

(٣) «التنبيه»: (ص٤١) للملطي.

ومع إقرار أبي الحسين الخياط بوجود هذا الاتجاه الشيعي داخل صفوف المعتزلة إلا أنه ردَّ على ابن الراوندي الذي ادعى أن تشيع هؤلاء المعتزلة من جنس تشيع الرافضة، حيث ادعى ابن الراوندي أن من قدم عليًّا من المعتزلة يرى أن الأمة لما بايعت أبا بكر الصديق ﵁ كان فيهم خلق كثير يسرون الكفر ويبغضون عليًّا ﵁، فرد عليه الخياط بقوله: **«إنما احتج بهذه الحجة قوم من جهَّال الرافضة وحمقاهم، فأما من تشيع من المعتزلة فليس هذه علته، ولا هذا قوله، وهذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة مشهورة -وهو من رؤساء متشيعة المعتزلة- تخبر بكذب هذا الماجن السفيه، وقولهم في ذلك: إن الذين عقدوا لأبي بكر من أهل الفضل والأمانة شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره، من غير بغض كان منهم لعلي، ولا عداوة منهم له ظاهرة أو باطنة»**[1].

قلت: وهذا يفسر لنا سرَّ تسمية معتزلة بغداد: متشيعة المعتزلة، ولكن ما ذكره الخياط لا ينفي أن بعض المعتزلة -كالنظَّام وغيره- كان تشيعه من جنس تشيع الرافضة الذين طعنوا في بعض الصحابة، كما سيأتي.

ولم يلبث الأمر حتى انتقلت هذه النزعة الشيعية مع أبي علي الجبائي إلى معتزلة البصرة، فاعتنق الشيعةُ كثيرًا من عقائد المعتزلة، واقترب بعض المعتزلة من نظرية الشيعة في الإمامة، وتوثق هذا التحالف في عهد الدولة البويهية، وسوف يأتي -بمشيئة الله- مزيد تفصيل لذلك.



(١) «الانتصار»: (ص١٠٠-١٠١).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

المعتزلة والشيعة الإمامية بين التأثر والتأثير

وفيه ثلاثة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مناقشة دعوى الشيعة الإمامية أن عقائدهم مستمدة من أهل البيت:

الشيعة إنما لقبوا بذلك لمشايعتهم لأهل بيت رسول الله ﷺ، ولذلك فهم يزعمون اقتفاء آثارهم، والسير على منهاجهم، ومن ذلك أنهم على منهجهم في أصول الدين يحذون حذوهم، ويعتقدون اعتقادهم، ولذا فهم ينكرون بشدة ما يردده أهل السنة وبعض المستشرقين أن مذهب الشيعة المتأخرين مأخوذ من المعتزلة تأثرًا بهم.

وأول من رأيته قام برد هذه الفرية عنهم -حسب زعمهم- الشيخ المفيد، فقد انتصب للرد على أحد فقهاء الرأي من المعتزلة الذين يرددون هذه المقالة ويقررون هذه الدعوى، فحكى عن هذا الفقيه قوله: «**وقد بلغني عن فسوق فقيه الرافضة، ومتكلم لهم من أهل بغداد، كان قد سرق الكلام من أصحابنا المعتزلة، فبان بالفهم من طائفته لذلك، ولفَّق طريقًا في الاحتجاج لفقههم، يسرقه من أصحابنا الفقهاء**»، فرد عليه المفيد بقوله: «**لسنا نعرف للشيعة فقيهًا متكلمًا على ما حكيتَ عنه من أخذه الكلام من المعتزلة، وتلفيقه الاحتجاج للفقه على طريقة أصحابك،**

وهذا من تخرصك الذي أسلفت نظائره قبل هذا المكان»[١].

ويبدو أن هذه المقالة (تأثرهم بالمعتزلة) قد شاعت وذاعت في عصر المفيد، حتى دعته إلى أن يضع مصنفًا خاصًّا برد هذه الفرية عنهم، وهو (الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية، والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية)[٢] عرض فيه كثيرًا من العقائد التي أجمعت عليها المعتزلة مما لا تقرُّه الإمامية، وساق بعض الروايات عن أئمتهم في بعض العقائد التي يزعم خصومهم أنهم تلقفوها عن المعتزلة، كنفي الصفات والرؤية والقدر، وهي تثبت -حسب زعمه- أنهم تلقوها من أهل البيت، لا من أئمة الاعتزال[٣].

يقول الشريف المرتضى في سؤالاته لشيخه المفيد: **«إني لا أزال أسمع المعتزلة يدَّعون على أسلافنا أنهم كانوا كلهم مشبهة، وأسمع المشبهة من العامة يقولون مثل ذلك، وأرى جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية يطابقونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إن نفي التشبيه إنما أخذناه من المعتزلة! فأحب أن تروي لي حديثًا يبطل ذلك، فقال [أي المفيد]: هذه الدعوى كالأولى[٤]، ولم يكن في سلفنا -رحمهم الله- من يدين بالتشبيه من طريق المعنى»[٥].**

وهذا النص يدل على مدى شيوع هذه التهمة وانتشارها ليس من المعتزلة وأهل السنة الذين وصفهم بـ **«المشبهة من العامة»** فحسب، بل من داخل

(١) «المسائل الصاغانية»: (ص٤١)، وينظر: «أوائل المقالات»: (ص٣٣-٣٤) للمفيد.

(٢) رجَّح محقق الكتاب السيد محمد رضا الحسيني في مقدمة تحقيقه (ص٣٥) أن الكتاب من إملاء الشيخ المفيد جوابًا على أسئلة تلميذه الشريف المرتضى.

(٣) انظر: «الحكايات»: (ص٧٧-٨٨).

(٤) أي خطأ وافتراء على الإمامية الاثني عشرية.

(٥) «الحكايات»: (ص٧٧-٧٨).

الطائفة الإمامية الاثني عشرية الذين وصفهم المرتضى ب«**جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية**» ومراده بهم طائفة الأخباريين.

وقد نص محمد أمين الإسترابادي من الأخباريين على أن تأثر الإمامية بمقالات المعتزلة، وتلقفهم لعقائدهم إنما أتى من اطلاع بعضهم على كتبهم، فقال: «**لما نشأ ابن الجنيد وابن أبي عقيل في أوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام وأصول الفقه للمعتزلة ونسجا في الأكثر على منوالهم، ثم أظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته -كالسيد الأجل المرتضى ورئيس الطائفة-، فشاعت القواعد الكلامية والقواعد الأصولية المبنية على الأفكار العقلية بين متأخري أصحابنا، حتى وصلت النوبة إلى العلامة[1] ومن وافقه من متأخري أصحابنا الأصوليين، فطالعوا كتب العامة لإرادتهم التبحر في العلوم أو غيره من الأغراض الصحيحة، وأعجبتهم كثير من قواعدهم الكلامية والأصولية الفقهية والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالأمور الشرعية، فأوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت إليه -كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى-، بل لغفلتهم عن أن تلك القواعد والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه على مذهبنا، ولغفلتهم عن استغناء علمائنا عن سلوك تلك الطرق بالأعلام المنصوبة من الله تعالى والآثار المنتشرة عن أئمة الهدى -صلوات الله عليهم-**»[2].

ومما يجب التنبيه عليه أن هذا النص لا يعني أن تأثر الاثني عشرية بالمعتزلة كان مقصورًا على الأصوليين فحسب، بل لقد ضرب

---

(١) لقب «العلامة» إذا أطلق لدى الإمامية الاثني عشرية يراد به جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي.

(٢) «الفوائد المدنية»: (ص١٢٣-١٢٤).

الأخباريون أيضًا فيه بسهم وافر، وكان من رؤوس الأخباريين المتأثرين بالمعتزلة ابن بابويه القمي الملقب بالصدوق، كما سيأتي.

وكان مما أورده المرتضى على شيخه المفيد أيضًا من سؤالات (الحكايات) قولُه: «**إنهم يدَّعون أن الجماعة كانت تدين بالجبر، والقول بالرؤية، حتى نقل عن جماعة من المتأخرين منهم المعتزلة عنا ذلك**(١)، **فهل معنا رواية بخلاف ما ادعوه؟ فقال [أي: المفيد]: هذا أيضًا تخرُّصٌ علينا كالأول، ما دان أحد من أصحابنا قط بالجبر، إلا أن يكون عاميًّا لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذًّا عن جماعة الفقهاء والنظار، والرواية في العدل، ونفي الرؤية عن آل محمد ﷺ أكثر من أن يقع عليها الإحصاء**»(٢).

وفي ذلك يقول د/ قاسم حبيب جابر (شيعي معاصر): «**إن اعتبار الشيعة ورثة المعتزلة إنما هو من جملة الافتراءات والدسائس التي حيكت ضدهم في العصور الإسلامية الأولى، وذلك لتجريدهم من ميزاتهم الفكرية**»(٣).

وقد أوردوا - نقدًا لهذه المقالة - عدة أدلة يردون بها هذا الافتراء، مؤكدين على أن الشيعة سبقت المعتزلة في الكلام في التوحيد والعدل، وأن التوافق لا يستلزم التأثر، وهذا بيان أدلتهم ومناقشتها:

الدليل الأول: سند الاعتزال يرجع إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإليه انتهى، ومنه ابتدأ:

---

(١) كذا بالأصل! ولعل الصواب: «حتى نقَلَنا جماعةٌ من المتأخرين - منهم المعتزلة - عن ذلك»، وقد أورد المحقق في الحاشية بعض الاختلافات في نسخ أخرى قد ترجح هذه القراءة.

(٢) «الحكايات»: (ص٨٣-٨٤).

(٣) «الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة»: (ص٤١) د/ قاسم حبيب جابر.

يقول ابن المرتضى -نقلًا عن أبي إسحاق بن عياش-: «**وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفَلَق، إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالًا ظاهرًا شاهرًا، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربَّى واصلًا وعلمه حتى تخرَّج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ، وما ينطق عن الهوى**»[1].

ويفصل نشوان الحميري[2] صفة تلمذة واصل على محمد ابن الحنفية وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، فيقول: «**وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة، ربَّاه محمد ابن الحنفية وعلَّمه، وكان مع ابنه أبي هاشم في الكُتَّاب، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة، وحكي عن بعض العلماء أنه قيل له: كيف كان عِلْمُ محمد بن علي؟ قال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره في واصل**»[3].

ويقول ابن أبي الحديد: «**أشرف العلوم هو العلم الإلهي؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم، ومن كلامه عليه السلام اقتبس، وعنه نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتدأ؛**

---

(١) «طبقات المعتزلة»: (ص ٧) لابن المرتضى، وينظر: «شرح نهج البلاغة»: (١/ ١٧) لابن أبي الحديد، «مقالات الإسلاميين»: (ص ٦٨) لأبي القاسم البلخي (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة).

(٢) هو أبو سعيد الأمير العلامة الفقيه نشوان بن سعيد بن نشوان اليمني الحميري، ينتهي نسبه إلى الأذواء من ملوك اليمن، قاض، علامة باللغة والأدب، من أهل بلدة حوث من بلاد حاشد، شمالي صنعاء، وهو من علماء الزيدية، من كتبه: شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم، التبيان في تفسير القرآن، توفي سنة ٥٧٣هـ.
ينظر: الأعلام للزركلي (٨/ ٢٠).

(٣) «الحور العين»: (ص٢٦٠)، وينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص ٢١٥) للقاضي عبد الجبار.

فإن المعتزلة -الذين هم أهل التوحيد والعدل، وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن- تلامذته وأصحابه؛ لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام»[1].

والجواب عن هذا السند المزعوم من وجوه:

١- لم تروِ هذه التلمذة ولم يذكر هذه الصحبة إلا كتبُ الشيعة، بالإضافة إلى من رددها من أهل السنة نقلًا عنهم دون تحقيق أو تدقيق[2]، وهذا مما يضعف الثقة في صدق هذه الدعوى؛ إذ لو كانت معروفة مشهورة لتناقلتها كتب التاريخ والتراجم لدى السنة والشيعة على السواء.

٢- من الثابت تاريخيًّا أن محمد ابن الحنفية توفي سنة ٨١هـ، وقيل: ٨٠هـ، وقيل: ٨٣هـ[3]، وأن واصل بن عطاء ولد سنة ٨٠هـ[4]، فكيف دخل الكُتَّاب عند محمد ابن الحنفية وعمره ثلاث سنوات على أكبر تقدير؟! وهل يمكن له في هذا السن أن يتلقى عنه مبادئ الاعتزال؟!

٣- أما أبو هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، فقد مات كهلًا سنة ٩٨هـ[5]، وكان عُمْرُ واصل ثمانية عشر عامًا، فكيف يدخلان الكُتَّاب معًا وبينهما هذا الفارق الكبير في السن!

---

(١) «شرح نهج البلاغة»: (١/ ١٧)، وينظر: «كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين»: (ص٥٩)، «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»: (ص١٦٢) للحلي.

(٢) ينظر: «مفتاح السعادة»: (٢/ ١٤٥) لطاشكُبْري زَادَهْ، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (١/ ٤١٠)، مقدمة «تبيين كذب المفتري»: (ص١٩) لمحمد زاهد الكوثري.

(٣) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (٤/ ١٢٨).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (٥/ ٤٦٤).

(٥) ينظر: «المصدر السابق»: (٤/ ١٣٠).

٤- جاء في ترجمة عبد الله بن محمد ابن الحنفية أن الشيعة كانوا يتولونه وينتحلونه[١]، أي: يدَّعون نسبته إليهم[٢]، والحقيقة أن عبد الله لم يكن مواليًا لهم، بل روى عن جده علي بن أبي طالب ﷺ ما يخالف مذهبهم، بل ما هو من ضرورات مذهبهم، وهو تحريم المتعة، فقد روى عبد الله والحسن ابنا محمد بن علي بن أبي طالب عن أبيهما عن علي بن أبي طالب ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية[٣].

٥- لم يثبت في كتب السنة، ولا في كتب الشيعة أن محمد ابن الحنفية وابنه عبد الله قالا بشيء من عقائد المعتزلة التي تبعهم عليها متأخرو الشيعة كنفي الصفات، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وأن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، ونحو ذلك، بل كانا على عقيدة الصحابة والتابعين عقيدة أهل السنة والجماعة؛ لأن هذا هو الأصل، ومدعي خلاف الأصل عليه إثبات دعواه بالدليل.

٦- ردَّ الإمام عبد القاهر البغدادي ﷺ هذه الدعوى بقوله: «**وقد ادَّعت المعتزلة لواصل كرامات كذبوا في بعضها، وقلبوا في بعضها مثل مناقب، فزعموا أنه صحب محمد بن علي ابن الحنفية، وعبد الله بن علي ابن أبي طالب، وأخذ عنهما مقالته، وهذه خرافات أمانيهم في الغرور، وقيل لهم: لو كان على رأي محمد وعبد الله ابني علي بن أبي طالب لما ردَّ شهادة أبيهما**»[٤].

---

(١) انتحله وتنحَّله: ادعاه لنفسه وهو لغيره (تاج العروس ٣٠/ ٤٦٣).

(٢) ينظر: «الطبقات الكبرى»: (٧/ ٣٢٢) لابن سعد، «سير أعلام النبلاء»: (٤/ ١٢٩).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر) ح[٤٢١٦]، ومسلم (كتاب النكاح، باب نكاح المتعة) ح[١٤٠٧].

(٤) «الملل والنحل»: (ص٨٤-٨٥) لعبد القاهر البغدادي.

قلت: يشير إلى ما ثبت عن واصل أنه قال: «**لو شهد عليٌّ وطلحة والزبير عندي على باقة بَقْلٍ لم أحكم بشهادتهم**»[١].

٧- ويبطل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الدعوى باختلاف النقل عن محمد ابن الحنفية من ابنيه الحسن وأبي هاشم، فيقول: «**إن الحسن بن محمد ابن الحنفية قد وضع كتابًا في الإرجاء نقيض قول المعتزلة، ذكر هذا غير واحد من أهل العلم**[٢]**، وهذا يناقض مذهب المعتزلة الذي يقول به واصل ويقال: إنه أخذه عن أبي هاشم، وقيل: إن أبا هاشم هذا صنف كتابًا أُنكر عليه، لم يوافقه عليه أخوه ولا أهل بيته ولا أخذه عن أبيه، وبكل حالٍ الكتاب الذي نسب إلى الحسن يناقض ما ينسب إلى أبي هاشم، وكلاهما قد قيل: إنه رجع عن ذلك، ويمتنع أن يكونا أخذا هذين المتناقضين عن أبيهما محمد ابن الحنفية، وليس نسبة أحدهما إلى محمد بأولى من الآخر، فبطل القطع بكون محمد ابن الحنفية كان يقول بهذا وبهذا، بل المقطوع به أن محمدًا مع براءته من قول المرجئة فهو من قول المعتزلة أعظم براءة، وأبوه علي رضي الله عنه أعظم براءة من المعتزلة والمرجئة منه**»[٣].

وأما دعوى د/ علي سامي النشار رحمه الله صحة السند، وأن القول بتزوير هذا السند أو وضعه من الخطأ الكبير، مستدلًّا بأن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلًا تخرَّج على أبي هاشم[٤]، فخطأ كبير؛ لأمور، منها:

أنه لم يسمِّ لنا هذه الكتب وأصحابَها، فأحال على مجهول.

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٨٤).

(٢) ينظر: (ص١٢٩) من هذا البحث لتوضيح حقيقة الإرجاء الذي نسب للحسن.

(٣) «منهاج السنة النبوية»: (٨/ ٧-٨) لابن تيمية.

(٤) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٤١٠).

أنه لو فرض وجود ذلك في بعض كتب أهل السنة، فهو منقول عن كتب المعتزلة والشيعة دون تمحيص أو تحقيق.

ما ذكرناه سابقًا من أدلة وقرائن تبطل هذا السند المزعوم، وتؤيد أنه موضوع مختلق.

وقد ردَّ الشريف المرتضى -وهو شيعي إمامي- هذا السند أيضًا وعدَّ القول بتلمذة واصل على أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية غلطًا؛ «**لأن محمدًا توفي سنة ثمانين أو إحدى وثمانين، وواصل ولد في سنة ثمانين**»(١)، كما سبق ذكره.

ويرى آدم متز أن الذين وضعوا هذا السند المختلق هم الشيعة الزيدية الذين أرادوا أن يرتقوا بسند مذهب المعتزلة -بعد التأثر بهم- حتى ينتهي إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه(٢).

قلت: ومن المعلوم أن الزيدية -كما قرر الشهرستاني والمقريزي وغيرهما- تابعوا المعتزلة في جميع أصولهم عدا الإمامة(٣).

الدليل الثاني: ظهور التشيع سابق على ظهور الاعتزال، والمتأخر إنما يكون تبعًا للمتقدم:

يقول السيد طالب الخرسان -شيعي معاصر-: «**إن التشيع كعقيدة سابق على الاعتزال كعقيدة، وإن الاعتزال ولد ودرج في أحضان التشيع، وإن رؤوس الشيعة أسبق من جهابذة المعتزلة**»(٤).

ويقول هاشم معروف الحسني -شيعي معاصر-: «**معلوم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قد طرق هذا الموضوع وحدد معنى**

(١) «أمالي المرتضى»: (١/ ١٦٥).

(٢) ينظر: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»: (١/ ١٢٤)، «فلاسفة الشيعة»: (ص٤٣).

(٣) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٦٢)، «الخطط»: (٤/ ١٨١)، «العلَم الشامخ»: (ص٧).

(٤) «نشأة التشيع»: (ص٧٦).

التوحيد بمثل ما جاء عن المعتزلة قبل ظهور مذهب الاعتزال بأكثر من خمسين عامًا، وجاء أولاده من بعده الذين تخرجوا من مدرسته، ومن ذلك الفيض الإلهي الموروث لقنوا أتباعهم وشيعتهم أنواع العلوم والمعارف كما ورثوه عن آبائهم، ومن وحي القرآن وسنة الرسول ﷺ، وإذا كان التوافق في الرأي والعقيدة، يقتضي التبعية كما يدعي الكتاب العرب والأجانب، فمن اللازم أن يكون المتأخر تبعًا للمتقدم وعيالًا عليه»[1].

ويقول جعفر السبحاني: «التاريخ يشهد بأن قسمًا كبيرًا من مسائل علم الكلام حول المبدأ والمعاد، وحول التوحيد متخذة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وأنه هو البطل المقدام في دعم هذه الأصول وأحكامها، ولو اعترفت المعتزلة بأن منهجهم الكلامي يرجع إلى عليٍّ عليه السلام فقد صدقوا في انتمائهم وانتسابهم إلى ذلك المنهل العذب الفيَّاض، وليس عليٌّ وحده من بين أئمة أهل البيت أقام دعائم هذا العلم وأشاد بنيانه، بل تلاه الأئمة الأخر»، ثم ذكر بعض أئمتهم[2].

والرد عليهم من وجوه:

١- بذور التشيع الأولى وإن وضعت في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلا أن الشيعة -كفرقة مستقلة منشقة عن جماعة المسلمين بعقائد خاصة انفردوا بها- لم تظهر إلا بعد مقتل الحسين سنة ٦١هـ -على الراجح-، والشيعة الإمامية الاثنا عشرية على وجه الخصوص لم تظهر إلا سنة ١٢١هـ بعد انشقاقهم عن زيد بن علي، وأما المعتزلة فظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال -كما بيناه سابقًا-.

---

(١) «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص ١٤١).

(٢) «الإلهيات»: (٣/ ٦).

أما تأثر الإمامية الاثني عشرية بالمعتزلة حدث متأخرًا في القرن الرابع الهجري، بعد اتصالهم بالمعتزلة وامتزاجهم بهم، كما سنفصله - إن شاء الله- .

٢- ومما يؤكد على أن التأثر بالمعتزلة إنما كان متأخرًا، مخالفة متأخري الإمامية للمتقدمين في الاعتقاد، فمثلًا يعتقد متأخرو الإمامية نفي الصفات عن الباري جل وعلا، ومتقدموهم كانوا يعتقدون التشبيه والتجسيم في ذات الله وصفاته، أما أئمة أهل البيت، فعقيدتهم هي عقيدة أهل السنة، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، وسيأتي بيان ذلك تفصيلًا .

ولهذا لما تمدَّح ابن المطهر الحلي[1] بأن مذهب الإمامية أخلص المذاهب عن شوائب الباطل لنفيهم الجسمية عن ذات الله تعالى، ردَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: **«قد تبين أن أكثر متقدمي الإمامية كانوا بضد هذا؛ فإن قول المعتزلة إنما حدث فيهم متأخرًا، وحينئذ فليست الإمامية كلها على ما ذكرته، ثم إن كان ما ذكرتَه هو الصوابَ فشيوخ الإمامية المتقدمون على غير الصواب، وإن كان خطأً، فشيوخهم المتأخرون على هذا الخطأ، فقد لزم بالضرورة أن شيوخ الإمامية ضلوا في التوحيد، إما متقدموهم وإما متأخروهم»**[2].

قلت: والحقيقة أن كلًّا من متقدميهم ومتأخريهم ضلوا في التوحيد،

(١) هو أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة ابن أخت المحقق الحلي، انتهت إليه رئاسة الإمامية في المعقول والمنقول، وهو ممن لازموا نصير الدين الطوسي، توفي سنة ٧٢٦هـ، ومن مصنفاته: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ونهج الحق وكشف الصدق، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.
ينظر: «الدرر الكامنة»: (٢/ ٧١)، «معجم رجال الحديث»: (٦/ ١٧١-١٧٢) للخوئي.

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٢٣٣-٢٣٤).

فالمتقدمون ضلوا في إثبات الصفات فجسَّموا، والمتأخرون ضلوا في نفيها فعطَّلوا.

ومن ذلك أيضًا أن متأخري الشيعة الإمامية قالوا بخلق القرآن اتباعًا للمعتزلة، والمرويُّ عن أهل البيت -كجعفر الصادق وغيره- أن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما تروي ذلك أيضًا مصادر الاثني عشرية عنه أنه قال: «**فإن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق**»[1].

والمتأخرون من الإمامية أيضًا ينكرون رؤية الله في الآخرة، والذي ثبت عن أهل البيت -رضوان الله عليهم- إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة.

كما ينفى المتأخرون تأثير قدرة الله في أفعال العباد وأنها ليست مخلوقة لله تعالى، مع أن قدماءهم وأئمة أهل البيت على أن أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ، إلى غير ذلك مما سيأتي ذكره مفصلًا -إن شاء الله-.

٣- وما سبق ذكره يقطع بأن هذه الروايات المنسوبة لأئمة أهل البيت والتي تؤيد عقائد المعتزلة موضوعة مكذوبة، لاسيما وأن في كتب الشيعة ما يعارضها ويناقضها، فالمقطوع به أن المتأخرين من الشيعة الذين تأثروا بالمعتزلة وضعوا تلك الروايات لتعضد مذهبهم، وتؤيد معتقدهم، وما أكثر الكذب فيهم!!

وقد صرح الأئمة بكثرة الكذب عليهم، وشكَوا من انتشار الدس في أقوالهم، وحذروا من بعض من اشتهر بالرواية عنهم، بل وأقروا باختلاف الروايات المنقولة عنهم وتضاربها وتناقضها، وتعارضها مع القرآن الكريم[2].

---

(١) «التوحيد»: (ص٢٢٧) للصدوق، لكنه -كعادته في التحريف- يزعم أن معنى قوله: «غير مخلوق» أي: غير مكذوب. انظر: «التوحيد»: (٢٢٩) للصدوق.

(٢) ينظر أمثلة لذلك في: «وقفات مع الكليني في الكافي» لداود سلمان الشويلي، «كسر الصنم» لآية الله البرقعي، «تهذيب أحاديث الشيعة» لأحمد القبانجي.

ولهذا جاءت الروايات عنهم بوجوب عرض كلامهم على كتاب الله، فما وافق كتاب الله قبل، وما خالف كتاب الله رُدَّ[(١)].

وتروي كتب الشيعة عن جعفر الصادق ﷺ أنه قال: «**إنا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذَّاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس**»[(٢)].

ويقول أيضًا لرجلٍ شكا إليه كثرة الاختلاف في النقل عنهم: «**إن الناس أولعوا بالكذب علينا، إن الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره[(٣)]، وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله، وإنما يطلبون به الدنيا، وكلٌّ يحب أن يدعى رأسًا**»[(٤)].

بل ويدعو إلى ردِّ كل ما يروى عنهم مخالفًا للكتاب والسنة قائلًا: «**لا تقبلوا علينا حديثًا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدًا من أحاديثنا المتقدمة؛ فإن المغيرة بن سعيد -لعنه الله-[(٥)] دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا**

---

(١) ينظر: «الكافي»: (١/ ٨) للكليني.

(٢) «بحار الأنوار»: (٢/ ٢١٧) للمجلسي.

(٣) كذا بالأصل! والمعنى غير مستقيم، ولعلها: «إن الله فرض عليهم الصدق».

(٤) «اختيار معرفة الرجال»: (١/ ٣٤٧) للطوسي، «بحار الأنوار»: (٢/ ٢٤٦).

(٥) هو أبو عبد الله المغيرة بن سعيد، البجلي الكوفي الرافضي الكذاب المصلوب، قتله خالد القسري وصلبه، وكان يقول بالتشبيه، ويقول بتأليه عليّ وتكفير أبي بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع علي.
ينظر: «لسان الميزان»: (٨/ ١٢٩)، الأعلام للزركلي (٧/ ٢٧٦).
وكثرت الروايات في كتب الشيعة بلعنه وذمه والبراءة منه.
ينظر: «رجال ابن داود»: (ص٢٧٩)، «خلاصة الأقوال»: (ص٤١١) للحلي، «معجم رجال الحديث»: (١٩/ ٢٩٩-٣٠٣) للخوئي.

ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد ﷺ، فإنا إذا حدثنا قلنا: قال الله ﷻ، وقال رسول الله ﷺ»(١).

وهاهم الزيدية يطعنون في أسانيد الإمامية الاثني عشرية للجهل بحال رواتهم واستحلالهم الكذب على أئمتهم، يقول نشوان الحميري: **«قال السيد أبو طالب في كتاب الدعامة: إن كثيرًا من أسانيد الاثني عشرية مبنية على أسامٍ لا مسمًّى لها من الرجال، قال: وقد عرفتُ من رواتهم المكثرين من كان يستحل وضع الأسانيد للأخبار المنقطعة إذا وقعت إليه، وحكي عن بعضهم أنه كان يجمع روايات بزرجمهر**(٢) **وينسبها إلى الأئمة بأسانيد يضعها، فقيل له في ذلك، فقال: ألحق الحكمة بأهلها!!»**(٣).

بل يعترف شيخهم الحر العاملي أن ذكر الأسانيد عندهم لا فائدة منه سوى البركة، ودفع تعيير أهل السنة لهم بعدم اتصال أسانيدهم، فيقول: **«الفائدة في ذكره [أي: الإسناد] مجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية، ودفع تعيير العامةِ الشيعةَ بأن أحاديثهم غير معنعنة، بل منقولة من أصول قدمائهم»**(٤)، بل قرَّر الحر العاملي أن تطبيق قواعد أهل السنة في نقد الأسانيد **«يستلزم ضعف الأحاديث كلها عند التحقيق؛ لأن الصحيح عندهم ما رواه العدل الإمامي الضابط في جميع الطبقات، ولم**

---

(١) ينظر: «رجال الكشي»: (ص١٤٦)، «بحار الأنوار»: (٢/ ٢٥٠).

(٢) هو بزرجمهر بن بختكان الفارسي، كبير حكماء الفرس، ووزير كسرى، ومترجم كتاب كليلة ودمنة من الهندية إلى البهلوية، وتعزى إليه كثير من الحكم والأقوال المأثورة، كان من حكماء العجم وعقلائهم، وكان كسرى يفضله على وزرائه وعلماء دهره.
ينظر: «الأخبار الطوال»: (ص: ٧٢) للدينوري، «قصة الحضارة»: (١٢/ ٢٩١)، وانظر بعض حكمه وأقواله في: «المنتظم»: (٢/ ١٣٦-١٣٧) لابن الجوزي.

(٣) «الحور العين»: (ص٣٠٧) لنشوان الحميري.

(٤) «وسائل الشيعة»: (٢٠/ ١٠٠).

ينصوا على عدالة أحد من الرواة إلا نادرًا، وإنما نصوا على التوثيق، وهو لا يستلزم العدالة قطعًا»، بل نصَّ على أن مصنفي كتبهم في الجرح والتعديل «يوثقون من يعتقدون فسقه وكفره وفساد مذهبه»[١].

وقبله نصَّ شيخهم الطوسي على ذلك صراحةً، فقال: «إن كثيرًا من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة»[٢]. فانظر إلى التناقض الفجِّ، حيث يعتمد كتبهم مع اعترافه بفساد مذاهبهم!!!

ويذكر الإمام أبو المظفر الإسفراييني -في معرض رده على الرافضة- أنهم لما وجدوا مذهبهم عاريًا عن الأدلة، خاليًا من الحجج، لجأوا إلى حيلة الكذب التي امتهنوها حتى اشتهروا بها، فنسبوا ضلالاتهم إلى أئمة أهل البيت، وبخاصة إلى جعفر الصادق، وأن الذي أرشدهم إلى هذه الحيلة الماكرة هو أبو عمرو الجاحظ، يقول ﷺ: «واعلم أن هذه المقالة التي رويناها عن الروافض ليست مما يُستدل على فسادها؛ فإن العاقل ببديهة العقل يعلم فسادها وينكر عليها، فلا يمكن أن تحمل منهم هذه المقالات إلا على أنهم قصدوا بها إظهار ما كانوا يضمرونه من الإلحاد والشر بموالاة قوم من أشراف أهل البيت، وإلا فليس لهم دليل يعتمدون عليه، ويجعلون خرافات مقالاتهم إليه، حتى إنهم لما رأوا الجاحظ يتوسع في التصانيف ويصنف لكل فريق، قالت له الروافض: صنِّف لنا كتابًا، فقال لهم: لست أدري لكم شبهة حتى أرتبها وأتصرف فيها، فقالوا له: إذا دللتنا على شيء نتمسك به، فقال: لا أرى لكم وجهًا إلا أنكم إذا أردتم أن تقولوا شيئًا مما تزعمونه، تقولون: إنه قول

---

(١) «وسائل الشيعة»: (٢٠/ ١٠٢).

(٢) «الفهرست»: (ص٣٢) للطوسي.

جعفر بن محمد الصادق، لا أعرف لكم سببًا تستندون إليه غير هذا الكلام، فتمسكوا بحمقهم وغباوتهم بهذه السوأة التي دلهم عليها، وكلما أرادوا أن يختلقوا بدعة، أو يخترعوا كذبة نسبوها إلى ذلك السيد الصادق، وهو عنها منزه، وعن مقالتهم في الدارين بريء»[١].

قلت: وهذه الحكاية وإن كانت منقولة عن خصم، إلا أن شواهها ودلائلها في مصادر الرافضة وتاريخهم التي سبق نقل شيء منها تؤيدها وتعضدها، وهذا الكذب جعل مذهبهم مليئًا بالتناقضات التي لا يمكن الجمع بينها، والتي يجزم من له أدنى مسكة من عقل استحالة صدورها من مورد واحد، حتى قال الشيخ موسى جار الله ﷺ: **«الشيعة تضع ولا تحسن الوضع، لا ذَوْقَ للشيعة في الوضع ولا مهارة»**[٢].

الدليل الثالث: العدل والتوحيد مأخوذ من كلام الإمام علي بن أبى طالب، وذلك قبل ظهور المعتزلة:

قال ابن المطهر الحلي: **«وأما علم الكلام، فهو [أي: علي بن أبي طالب ﷺ] أصله، ومن خطبه استفاد الناس، وكل الناس تلاميذه»**[٣]. ويزيد ذلك بيانًا وتفصيلًا في موضع آخر، فيقول: **«وأما علم الكلام فهو الذي قرر قواعده وأوضح براهينه، ومن خطبه استفاد الناس كافة، ومرجعهم كلِّهم إليه؛ فإن القيِّم بعلم الكلام أربعة: المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة والخوارج. أما الشيعة فانتسابهم إليه معلوم، وأما الخوارج فإن فضلاءهم رجعوا إليه وأخذوا العلم عنه، وأما المعتزلة فإنهم انتسبوا إلى واصل بن عطاء وهو كبيرهم، وكان تلميذَ**

---

(١) «التبصير في الدين»: (ص ٣٦-٣٧).

(٢) «الوشيعة في نقد عقائد الشيعة»: (ص١٣٥).

(٣) «منهاج الكرامة»: (ص١٦٢).

أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذ والده علي بن أبي طالب، وأما الأشاعرة فإنهم تلامذة أبي الحسن علي بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وهو من مشائخ المعتزلة»[1].

ويقول الشريف المرتضى[2]: **«اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام وخطبه، وأنها تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعدُ في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول، وروي عن الأئمة من أبنائه عليهم السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة»[3].**

والجواب عنه:

١- قد مضى بيان أن كلام متأخري الشيعة الإمامية الاثني عشرية في التوحيد والعدل مخالف لما عليه أئمة أهل البيت في أصول الاعتقاد، وما جاء من روايات تنقض ما ينسب إليهم من عقائد الاعتزال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: **«لا نسلم أن الإمامية أخذوا مذهبهم عن أهل البيت لا الاثنا عشرية ولا غيرهم، بل هم مخالفون لعلي رضي الله عنه وأئمة أهل البيت في جميع أصولهم التي فارقوا فيها أهل السنة والجماعة: توحيدهم وعدلهم وإمامتهم؛ فإن الثابت عن علي رضي الله عنه وأئمة أهل البيت من إثبات الصفات لله، وإثبات القدر، وإثبات خلافة الخلفاء**

---

(١) «كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين»: (ص٥٩).

(٢) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، ويلقب بالمرتضى، له تصانيف في علم الكلام على مذهب الشيعة، وكان يجمع بين الإمامية والاعتزال، ولد سنة ٣٥٥هـ، وتوفي سنة ٤٣٦هـ ببغداد. ينظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٣١٣)، «البداية والنهاية»: (١٢/ ٥٣).

(٣) «أمالي المرتضى»: (١/ ١٠٣)، وينظر: «الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة»: (ص٣٤).

الثلاثة، وإثبات فضيلة أبي بكر وعمر ﵄، وغير ذلك من المسائل كله يناقض مذهب الرافضة، والنقل بذلك ثابت مستفيض في كتب أهل العلم، بحيث إن معرفة المنقول في هذا الباب عن أئمة أهل البيت يوجب علمًا ضروريًّا بأن الرافضة مخالفون لهم، لا موافقون لهم»[(١)].

ولما مدح ابن المطهر الحلي أمير المؤمنين عليَّ بن أبي طالب ﵁ بأنه أصل علم الكلام، وأن كل المتكلمين يرجعون إليه ويأخذون عنه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ردًّا عليه: **«هذا الكلام كذبٌ لا مدح فيه; فإن الكلام المخالف للكتاب والسنة باطل، وقد نزه الله عليًّا ﵁ عنه ... بل أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى، من جهة الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلاف وأمثاله. وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء إنما كانا يُظهران الكلام في إنفاذ الوعيد، وأن النار لا يخرج منها من دخلها، وفي التكذيب بالقدر، وهذا كله مما نزه الله عنه عليًّا ﵁، وليس في الخطب الثابتة عن عليٍّ ﵁ شيءٌ من أصول المعتزلة الخمسة، بل كل ذلك إذا نقل عنه فهو كذب عليه، وقدماء المعتزلة لم يكونوا يعظمون عليًّا، بل كان فيهم من يشكُّ في عدالته»**[(٢)].

بل يذكر محمود شكري الألوسي أن دعواهم اتباع أهل البيت إنما هو من مكائدهم التي يروجون بها ضلالهم، قال: **«ومن مكائدهم أنهم يقولون: نحن أتباع أهل البيت الذين قال تعالى فيهم: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾**

---

(١) «منهاج السنة النبوية»: (٤/ ١٦-١٧).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٨/ ٥-٦).

[الأحزاب: ٣٣] وغير الشيعة تابعون لغير أهل البيت، فلزم كون الشيعة هي الفرقة الناجية، ويؤكدون ذلك بقوله ﷺ: «**أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلَّف عنها غرق**»[١].

والجواب: أن هذا الكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، والرائج من القول بالعاطل، فإنَّا نسلم أن أتباع أهل البيت ناجون، وأن مقلديهم هم المصيبون، ولكن أين الشيعة الطَّغام من أولئك السادات الكرام والأئمة العظام؟! كما سيأتي من بيان ما لهم من الأحوال، وذكر ما اعتقدوه من الكفر والضلال، فهيهات هيهات، وقد فات عنهم ما فات، بل الحق الحقيق بالقبول أن أهل السنة هم أتباع بيت الرسول، وهم السالكون طريقتهم والمجيبون دعوتهم، والأئمة الأطهار كانوا على ما عليه أهل السنة الأخيار»[٢].

٢- وأما ما ينسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه مما جاء في كتاب (نهج البلاغة) فقد شكك العلماء المحققون في صحة نسبته إليه.

وقد اختلف في كتاب (نهج البلاغة) هل هو من وضع الشريف المرتضى أو وضع أخيه الرضي؟[٣]. وجزم الإمام الذهبي بأنه من وضع الشريف المرتضى، فقال: «**هو -أي: الشريف المرتضى- جامع كتاب (نهج البلاغة)، المنسوبة ألفاظه إلى الإمام علي رضي الله عنه، ولا أسانيد لذلك، وبعضها باطل، وفيه حق، ولكن فيه موضوعات حاشا الإمام من النطق**

(١) «عيون أخبار الرضا»: (١/ ٣٠)، «بحار الأنوار»: (٢٣/ ١٠٥).

(٢) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٣٣-٣٤).

(٣) انظر في ذلك: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٣١٣)، «تذكرة الحفاظ»: (٣/ ٢٠٤)، «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٥٨٩)، «ميزان الاعتدال»: (٥/ ١٥٢)، «الوافي بالوفيات»: (٢٠/ ٢٣١)، «مرآة الجنان»: (٣/ ٤٣)، «لسان الميزان»: (٤/ ٢٢٣)، «شذرات الذهب»: (٥/ ١٦٩)، «الأعلام»: (٤/ ٢٧٨).

بها، ولكن أين المنصف؟! وقيل: بل جمع أخيه الشريف الرضي»[(١)].

وأرى أن الخلاف في تعيين واضعه خلاف نظري لا ترجى منه كبير فائدة بعد إقامة الأدلة على كذبه ووضعه وأن أكثره مختلق موضوع على علي ابن أبي طالب رضي الله عنه.

*** وهذا بيان لجملة الطعون الدالة على تلك الحقيقة:**

انعدام الأسانيد:

لا يوجد إسناد متصل يثبت صحة ما نقل في الكتاب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن انعدام أسانيد الكتاب كافية لإبطال نسبة الكتاب إلى علي رضي الله عنه فيقول: «**ونحن في هذا المقام ليس علينا أن نبين أن هذا كذب، بل يكفينا المطالبة بصحة النقل، فإن الله لم يوجب على الخلق أن يصدقوا بما لم يقم دليل على صدقه، بل هذا ممتنع بالاتفاق**»[(٢)]، ويقول أيضًا: «**وهذه الخطب المنقولة في كتاب (نهج البلاغة) لو كانت كلها عن علي رضي الله عنه من كلامه؛ لكانت موجودة قبل هذا المصنف، منقولة عن عليٍّ بالأسانيد وبغيرها، فإذا عرف من له خبرة بالمنقولات أن كثيرًا منها - بل أكثرها - لا يعرف قبل هذا، علم أن هذا كذب، وإلا فليبين الناقل لها في أي كتاب ذكر ذلك؟ ومن الذي نقله عن علي؟ وما إسناده؟ وإلا فالدعوى المجردة لا يعجز عنها أحد**»[(٣)].

وقال المقبلي: «**وليتهم سلكوا مسلك جلاميد الناس[(٤)]، وأوصلوا ذلك**

---

(١) «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٥٨٩).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٧/ ٨٧).

(٣) «منهاج السنة النبوية»: (٨/ ٥٦).

(٤) الجلاميد جمع الجَلْمَد: وهو الرجل الشديدُ الصَّوتِ. (انظر: تاج العروس ٧/ ٥١٧)، ولعل المراد هنا: الرجال أصحاب الحجة القوية.

إلى عليٍّ برواية تسوغ عند الناس، وجادلوا عن رواتها، ولكن لم يبلغوا بها مصنفها»[١].

ويقول الأستاذ محمود شاكر رحمه الله: «وهذه الأقوال لم يروها الرضي أو أخوه المرتضى بإسناد متصل ينتهي إلى عليٍّ رضي الله عنه، فكيف نثق بهذه الرواية المرسلة بلا إسناد صحيح، مع هذه الدهور المتطاولة التي تفصل بين علي أمير المؤمنين، وبين جامع هذه الأقوال؟»[٢].

الطعن في الصحابة:

تضمن الكتاب جملة من الطعون في الصحابة رضي الله عنهم، ومعلوم رابطة المحبة الإيمانية التي كانت بين جميع الصحابة مما يستحيل معه صدور شيء من ذلك عن علي رضي الله عنه، قال الإمام الذهبي[٣]: «ومن طالع كتاب (نهج البلاغة) جزم بأنه مكذوب على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، ففيه السب الصراح، والحط على السيدين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ... جزم بأن الكتاب أكثره باطل»[٤].

وجود مصطلحات فلسفية لم تعرف في ذلك العصر:

ومن هذه الطعون أيضًا غلبة الصبغة الفلسفية على بعض كلماته، وامتزاجها بالآراء والمصطلحات التي اقتبست بعد ذلك من ترجمة الكتب الإغريقية والأعجمية، ولا سيما الكلام على الأضداد والطبائع

---

(١) «العلم الشامخ»: (ص٢٣٧).

(٢) «جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر»: (٢/ ١٠٦٢)، جمعها د/ عادل سليمان جمال.

(٣) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني الأصل الدمشقي الذهبي، الإمام الحافظ مؤرخ الإسلام وشيخ المحدثين، كان أعلم أهل زمانه بالرجال، ولد سنة ٦٧٣هـ، وتوفي سنة ٧٤٨هـ، ومن آثاره: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، وتاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، وغيرها.
ينظر: «البداية والنهاية»: (١٤/ ٢٢٥)، «شذرات الذهب»: (٨/ ٢٦٨٢٦٤).

(٤) «ميزان الاعتدال»: (٥/ ١٥٢)، وانظر: «لسان الميزان»: (٤ / ٢٢٣).

والعدم والوجود والصفات والموصوفات[١]، وفيه أيضًا ألفاظٌ من مصطلحات القرن الثاني والثالث[٢].

وتأمل هذا النص من (نهج البلاغة) الذي يقول: «**ما وحَّده من كيَّفه، ولا حقيقتَه أصاب من مثَّله، ولا إياه عنى من شبَّهه، ولا صمَدَه من أشار إليه وتوهمه، كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدِّر لا بجول فكرة**»[٣]، ونص آخر يقول: «**لا يُشمل بحدٍّ، ولا يحسب بعدٍّ، وإنما تحد الأدوات أنفسها؛ وتشير الآلات إلى نظائرها**»[٤].

فهل مصطلحات (التكييف، التشبيه، التمثيل، العلة، الحد، الآلة) كانت موجودة في أزمانهم شائعة على ألسنتهم؟! ومعلوم أن هذه المصطلحات لم تظهر إلا في القرون المتأخرة بعد عصر الصحابة ﷺ.

اشتماله على المتناقضات التي لا يمكن الجمع بينها:

فمثلًا وردت فيه نصوص تحُطُّ من شأن الصحابة وخصوصًا الشيخين أبا بكر وعمر ﵄، ووردت فيه نصوص أيضًا تمدح الصحابة المهاجرين والأنصار، وترى صحة ولاية الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، إلى غير ذلك من التناقضات التي لا يقبلها عقل، ولا يمكن صدورها من علي بن أبي طالب ﵁[٥].

---

(١) انظر: «عبقرية الإمام» للعقاد (ص ١١٨).

(٢) انظر: «الإسلام والحضارة العربية» لمحمد كرد علي (٢/ ٦١).

(٣) انظر: «نهج البلاغة» مع شرح ابن أبي الحديد (١٣/ ٦٩).

(٤) انظر: «نهج البلاغة» مع شرح ابن أبي الحديد (١٣/ ٧٣).

(٥) انظر أمثلة لهذه التناقضات في كتاب: «قراءة راشدة لكتاب نهج البلاغة» لعبد الرحمن الجميعان.

اشتماله على كلام منقول عن غير علي رضي الله عنه:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «**أكثر الخطب التي ينقلها صاحب (نهج البلاغة) كذب على عليٍّ رضي الله عنه، وعليٌّ رضي الله عنه أجلُّ وأعلى قدرًا من أن يتكلم بذلك الكلام، ولكن هؤلاء وضعوا أكاذيب وظنوا أنها مدح، فلا هي صدق ولا هي مدح**»، ثم يقول: «**لكن صاحب (نهج البلاغة) وأمثاله أخذوا كثيرًا من كلام الناس فجعلوه من كلام علي رضي الله عنه، ومنه ما يحكى عن عليٍّ أنه تكلم به، ومنه ما هو حق يليق به أن يتكلم به، ولكن هو في نفس الأمر من كلام غيره، ولهذا يوجد في كلام (البيان والتبيين) للجاحظ وغيره من الكتب كلام منقول عن غير علي رضي الله عنه، وصاحب (نهج البلاغة) يجعله عن علي**»[1].

مخالفة أسلوبها لعصر علي رضي الله عنه:

ومن الطعون كذلك اختلاف الأسلوب في هذه الخطب، ومخالفة ما فيها من المعاني لعصر الصحابة[2]. قال الذهبي: «**فيه من التناقض والأشياء الركيكة والعبارات التي من له معرفة بنفَس القرشيين الصحابة، وبنفَس غيرهم فمن بعدهم من المتأخرين، جزم بأن الكتاب أكثره باطل**»[3].

كثرة المنقول لا يناسب المدة التي نقل فيها:

هذا القدر الكبير من الخطب والكلمات المنقولة في (نهج البلاغة) يكاد يكون كله في السنوات الأخيرة من حياته، منذ بويع بالخلافة إلى أن قتل، وهي مدة أربع سنوات، ولا يمكن أن يكون هذا القدر الكبير

---

(١) «منهاج السنة»: (٨/ ٥٥-٥٦).

(٢) انظر: «تاريخ آداب اللغة العربية»: (٢/ ٢٩٠) لجرجي زيدان.

(٣) «ميزان الاعتدال»: (٥/ ١٥٢)، وانظر: «لسان الميزان»: (٤ / ٢٢٣).

قيل كله في هذه الفترة القصيرة، وأن يكون الرواة قد استطاعوا أن يجيدوا روايته في هذه الفترة من الفتنة والاضطراب[١].

اشتماله على قدر كبير جدًّا من غريب ألفاظ اللغة:

وهذه الألفاظ لم يذكرها العلماء الذين أفردوا تفسير غريب ألفاظ حديث رسول الله ﷺ، وغريب ما روي عن أصحابه ﷺ، وبعيد أن يكون علماء الأمة الذين تتبعوا شواهد اللغة قبل الشريف الرضي أو أخيه المرتضى لم يقفوا على هذا القدر المفرط الموجود في (نهج البلاغة)[٢].

الصناعة اللفظية المتكلفة:

ويضاف إلى ما سبق ما في بعضه من سجع منمق، وصناعة لفظية متكلفة، ومعان دقيقة كتبت على أسلوب لم يعرف إلا في العصر العباسي، وما فيه من تعبيرات حدثت بعد أن نقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية، وبعد أن دونت العلوم[٣]. مثل: ما جاء في وصف الطاووس، والخفاش، والنحل، والنمل، والزرع، والسحاب، وأمثالها[٤].

ومع اجتماع كل هذه الطعون التي يكفي واحد منها للتشكيك في صحة نسبة جميع (نهج البلاغة) لعلي بن أبي طالب ﷺ، إلا أن الإمامية الاثني عشرية ضربوا بها عرض الحائط، وعدوا هذا الكتاب من أهم مصادرهم بعد القرآن! إذ يعتقد الشيعة الإمامية الاثنا عشرية (الرافضة) أن كتاب (نهج البلاغة) المنسوب لعلي بن أبي طالب ﷺ لا يأتيه الباطل من بين يديه

---

(١) انظر: «جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر»: (٢/ ١٠٦٢- ١٠٦٣).

(٢) انظر: المصدر السابق: الموضع نفسه.

(٣) انظر: «فجر الإسلام» لأحمد أمين (ص٢٣٦).

(٤) انظر مثلًا: «نهج البلاغة» مع شرح ابن أبي الحديد، وصف الطاووس (٩/ ٢٦٦)، وصف الخفاش (٩/ ١٨١)، وصف النمل (١٣/ ٥٥).

ولا من خلفه، حتى ذكر شيخهم الهادي كاشف الغطا أن إنكار نسبته إلى عليٍّ ﷺ يعدُّ عندهم من إنكار الضروريات، وقال: «إن جميع ما فيه حاله كحال ما يروى عنه النبي ﷺ»، وقال أيضًا: «إن الشيعة على كثرة فرقهم واختلافها متفقون متسالمون على أن ما (نهج البلاغة) هو من كلام أمير المؤمنين ﷺ اعتمادًا على رواية الشريف ودرايته ووثاقته»[١].

وقال شيخهم آغا بزرك الطهراني: «لم يبرز في الوجود بعد انقطاع الوحي الإلهي كتاب أمسُّ به مما دُوِّن في (نهج البلاغة)»[٢]، وغالَوا في شأنه حتى قالوا بأنه «دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوق»[٣]، بل قالوا بأنه «أخ القرآن الكريم في التبليغ والتعليم، وفيه دواء كل عليل وسقيم، ودستور للعمل بموجبات سعادة الدنيا وسيادة دار النعيم»[٤].

ويدعي ابن أبي الحديد «أن كثيرًا من فصوله داخل في باب المعجزات المحمدية؛ لاشتمالها على الأخبار الغيبية، وخروجها عن وسع الطبيعة البشرية»[٥].

بل قال محمد جعفر كاشف الغطا: «لو لم يكن في البرية قرآن لكان (نهج البلاغة) قرآنهم»[٦].

---

(١) «مدارك نهج البلاغة»: (ص١٩٠-١٩١).
(٢) «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»: (٤/ ١٤٤).
(٣) انظر: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»: (١٤/ ١١١).
(٤) المصدر السابق: الموضع نفسه.
(٥) «شرح نهج البلاغة»: (١/ ٤).
(٦) «كشف الغطاء عن مبهمات شريعة الغراء»: (ص١٦).

ويعدونه - كما يقول الألوسي - «**أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى**»[(١)]، بل يرى المقبلي أنه «**صار عند الشيعة عديلَ كتاب الله**»[(٢)].

يقول الشيخ محب الدين الخطيب: «**إن النصوص المأثورة عن علمائهم ودعاتهم، والروايات التي اخترعوها وأثبتوها في كتبهم، تدل على أنهم ينفون صحة كتاب الله تعالى، فلم يبق لهم إلا (نهج البلاغة) الذي ألفه لهم الشريف الرضي، وأعانه عليه أخوه المرتضى**»، ثم ذكر محب الدين الخطيب طريقة وضعهما للكتاب بقوله: «**وطريقتهما في تأليفه أن يعمدا إلى الخطبة القصيرة المأثورة عن أمير المؤمنين فيزيدان عليها من هوى الشيعة ما تواتيهما عليه القريحة من ذم إخوانه الصحابة أو غير ذلك من أهوائهم، وإن الصحيح من كلام أمير المؤمنين في (نهج البلاغة) قد يبلغ عشره أو نصف عشره، والباقي من كلام الرضي والمرتضى**»[(٣)].

وأخيرًا ... كتاب هذا قدره، وتلك منزلته عندهم توجه إليه تلك الطعون التي يكفي واحد منها لإثبات وضع الكتاب وكذبه؛ يدلك على قدر مروياتهم في مدوناتهم ومصادرهم التي ينسبونها إلى عليٍّ ﷺ والأئمة من بعده[(٤)].

وقد حاول الشيعة الإمامية رد هذه الأدلة بكل ما أوتوا من جدل[(٥)]، لكن أنى لهم ذلك، والحق واضح أبلج والباطل لجلج؟!

الدليل الرابع: أول من صنف في علم الكلام هم أئمة أهل البيت وأتباعهم:

---

(١) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٥٨).

(٢) «العلم الشامخ»: (ص٢٣٧).

(٣) انظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٥٨) هامش(٢).

(٤) انظر تفصيل ذلك بدلائله في: «أصول مذهب الشيعة» د/ ناصر القفاري (١/ ٣٥٢-٣٩٩).

(٥) ينظر: «شرح نهج البلاغة»: (١٠/ ١٢٧-١٢٩) لابن أبي الحديد، «نهج البلاغة لمن؟» لمحمد حسن آل ياسين، «مصادر نهج البلاغة وأسانيده» لعبد الزهراء! الحسيني.

فأول من تكلم في علم الكلام وصنف فيه هو أبو هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، وألف فيه كتبًا جليلة، ثم عيسى بن روضة التابعي الذي بقي إلى أيام أبي جعفر، وهما أسبق من واصل بن عطاء[(١)]، يقول السيد حسن الصدر عن أبي هاشم: «**وهو مؤسس علم الكلام من أعيان الشيعة**»[(٢)].

والجواب عنه من وجوه:

١- وردت روايات في كتب التاريخ والتراجم أن أبا هاشم كان يتبع -وفي رواية: يجمع- أحاديث السبئية[(٣)].

يقول ابن سعد: «**كان أبو هاشم صاحب علم ورواية، وكان ثقة قليل الحديث، وكانت الشيعة يلقَونه ويتولونه، وكان بالشام مع بني هاشم، فحضرته الوفاة فأوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، وقال: أنت صاحب هذا الأمر، وهو في ولدك، واصرف الشيعة إليه، ورفع كتبه وروايته**»[(٤)].

وجمعه لأحاديث السبئية لعله كان لمعرفة حقيقة مذهبهم، ويؤكد هذا ما جاء في ترجمته أنه كان «**عالمًا بكثير من المذاهب والمقالات**»[(٥)].

وأما التشيع المنسوب إليه، فلعله تفضيل عليٍّ على عثمان ﵄، وكان ذلك شائعًا في زمن التابعين، وقد سبقت الإشارة إليه.

---

(١) ينظر: «أصل الشيعة وأصولها»: (ص٨٧).

(٢) «الشيعة وفنون الإسلام»: (ص٦٥) لحسن الصدر، وينظر: «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام»: (ص٣٥٠).

(٣) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (٤/ ١٢٩)، «تهذيب التهذيب»: (٢/ ٤٢٦) لابن حجر.

(٤) «الطبقات الكبرى»: (٧/ ٣٢٢) لابن سعد، وينظر: «تاريخ الطبري»: (١١/ ٦٤٥).

(٥) «تهذيب التهذيب»: (٦/ ١٦).

وهذا يشبه ما نسب إلى أخيه الحسن بن محمد ابن الحنفية من الإرجاء، وليس المراد به الإرجاء المتعلق بالإيمان الذي يخالف مذهب أهل السنة، بل المراد إرجاء الحكم على الطائفتين المتقاتلتين في الفتنة إلى الله، وعدم القطع بكون إحداهما مصيبة والأخرى مخطئة، كما بينه الحافظ ابن حجر[(١)].

وأما ما جاء عن كتبه ومصنفاته التي دفعها إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس، فأين ما يثبت أنها كانت مصنفة على مذهب المعتزلة؟ بل ما يثبت أن موضوعها كان علم الكلام؟! وأين هذه الكتب الجليلة التي ألفها على حد زعم الإمامية؟! وما هي أسماؤها؟!

كل هذه الأسئلة لا نجد عند الاثني عشرية إجابات شافية عليها، مما يثبت بطلان دعواهم.

٢- وأما عيسى بن روضة، فلم نجد في ترجمته إلا أنه كان متكلمًا جيد الكلام، له كتاب في الإمامة، وسمعه المنصور - وكان مولاه - وهو يتكلم في الإمامة فأعجب به واستجاد كلامه[(٢)]، هذا كل ما جاء عنه.

وهذا لا يدل على استقلالية الشيعة في علم الكلام، غاية ما يدل عليه سبقهم إلى تقرير مذهبهم في الإمامة، وهذا لا ننكره، وهو غير محل النزاع، ولا ندعي تأثرهم بالمعتزلة فيه، وإنما ننكر أسبقية واستقلالية المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري في الكلام عن التوحيد والعدل وفروعهما وتوابعهما بمثل ما قرره المعتزلة، فأين مصنفات قدماء الشيعة قبل القرن الرابع الهجري في الكلام عن التوحيد والعدل؟!

---

(١) ينظر: «تهذيب التهذيب»: (١/ ٤١٤).

(٢) ينظر: «رجال النجاشي»: (ص ٢٩٤)، «معجم رجال الحديث»: (١٤/ ٢٠٣).

هذا، وقد سبق الحديث عن أحوال الروايات التي يسندونها إلى أئمتهم.

الدليل الخامس: انفراد الإمامية عن المعتزلة في كثير من مسائل الاعتقاد تدل على استقلالهم الفكري:

تدعي الإمامية أنها فرقة تستقل بمبادئها وتعاليمها عن باقي الفرق الإسلامية ومنها المعتزلة، ويستدلون على هذه الدعوى بأن هناك مسائل عقدية فارق فيها الاثنا عشرية المعتزلة، ويعد المفيد من أهم متكلمي الإمامية الذين أولوا هذه المسألة عناية بالغة، فقد عقد في كتابه (أوائل المقالات) بابًا بعنوان: «**باب ما اتفقت الإمامية فيه على خلاف المعتزلة فيما اجتمعوا عليه من القول بالإمامة**»[1]، **وهو بهذا يريد أن يبين استقلالية الإمامية وتميزهم عن المعتزلة في الأصل الذي قام عليه مذهبهم، وهو الإمامة، كما ذكر مسائل أخرى في كتابه خالف فيها الإمامية المعتزلة، لكنه أفرد أحد كتبه لبيان هذه المسألة، أسماه (الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية، والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية)، ومن هذه المسائل:**

١- أثبت الشيعة الإمامية الشفاعة لأهل الكبائر بإسقاط العقاب عنهم، ونفاها المعتزلة.

٢- قالت الإمامية: إن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق، وقال المعتزلة: بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر.

٣- ذهب الإمامية إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالشرع لا بالعقل، في حين ذهب المعتزلة إلى وجوبهما بالعقل لا بالشرع.

---

(١) «أوائل المقالات»: (ص ٣٩).

٤- ذهب جمهور المعتزلة إلى أن المؤمن المطيع يسقط ثوابه المتقدم كاملًا إذا صدرت منه معصية متأخرة، وهو المعروف بالإحباط، وذهب الإمامية إلى بطلانه، وأن لكل عمل حسابَه الذي يختص به، لا ترتبط الطاعات بالمعاصي، ولا المعاصي بالطاعات.

٥- قالت الإمامية: إن النبي ﷺ نص على خليفته قبل وفاته، وقال المعتزلة: لم ينص، بل سكت وترك الأمر شورى بين المسلمين.

٦- قالت الإمامية: إن الإمام يجب أن يكون معصومًا عن الخطأ والسهو في بيان الأحكام الشرعية، وقال المعتزلة: لا تجب له العصمة.

٧- قالت الإمامية: يجب على الله الوفاء بالوعد، وهو ثواب المطيع، ولا يجب عليه الوفاء بالوعيد، وهو عقاب العاصي، أما المعتزلة فيقولون: يجب على الله الوفاء بالوعد والوعيد على السواء.

٨- ٩- ١٠ - القول بالغيبة، والبداء، والرجعة من مذهب الإمامية، بينما تنكرها المعتزلة.

إلى غير ذلك من المسائل التي يخالف فيها الإمامية المعتزلة، والتي تنفي التبعية والتأثر[(١)].

والجواب من وجوه:

١- إننا لا ننكر وجود مسائل خلافية بين الإمامية والمعتزلة، وإنما نقول بالتأثر في أصلي التوحيد والعدل، وما يتفرع عنهما من مسائل

---

(١) ينظر: «الحكايات» للمفيد (ص٦٣-٧١)، «معالم الفلسفة الإسلامية»: (ص١٦٨-١٧٥) لمحمد جواد مغنية، «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص٦٦-٧٢) لمحمد جعفر شمس الدين. ولمعرفة المسائل التي خالف فيها المعتزلة الإمامية تفصيلًا، ينظر: «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٣٢٥-٣٨٦) د/ عائشة المناعي.

اعتقادية كثيرة تشغل حيِّزًا كبيرًا من مسائل أصول الدين، ولا يشترط في التأثر أن يكون كليًّا، بل قد يكون جزئيًّا في مسائل وقضايا اعتقادية دون غيرها، وهذا معلوم لدى دارسي الفرق والباحثين في تاريخها.

فمن ذلك: تأثر المعتزلة بالخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة، لكن الخوارج يقولون بكفره، والمعتزلة يرون أنه في منزلة بين الإيمان والكفر، مع اتفاقهما على أنه مخلد في النار، كما تأثر المعتزلة بالقدرية الغلاة الذين ينكرون علم الله الأزلي، لكنهم خففوا من هذا الغلو، فأثبتوا العلم، وأنكروا تأثير قدرة الله في خلق أفعال العباد، كما تأثروا بالجهمية في نفي الصفات، وإن كان الجهمية أكثر غلوًّا لنفيهم الأسماء والصفات.

ومع هذا التأثر الواضح في هذه المسائل، فلم تعتقد المعتزلة كل آراء الجهمية والخوارج والقدرية الأوائل.

٢- من خلال دراسة تاريخ اتصال المعتزلة بالشيعة الإمامية، ظهر أن المعتزلة كانوا في مرحلة ضعف وبداية سقوط وانقراض بعد انقلاب الدولة عليهم، بداية من خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ)، فاحتضنتهم الشيعة الإمامية لتستعين بأدلتهم الكلامية الجدلية في مقاومة خصومهم، وللفراغ العقدي عند الإمامية في غير مسألة الإمامة، فكان المعتزلة هم الطرف الأضعف، والشيعة هم الطرف الأقوى سياسيًّا، فناسب ذلك أن تتأثر الشيعة بهم فيما لا يعارض أصول مذهبها، وأن تنفرد بأهم ما تختص به ويميزها عن سائر الفرق، كالقول بالإمامة والعصمة والرجعة والبداء ونحوها.

* **المَطْلَبُ الثَّاني: مراحل تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة:**

مما لاشك فيه أن تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة لم يأت دفعة واحدة، وإنما كان على مراحل وأطوار متدرجة أدت في النهاية إلى الاندماج التام والامتزاج الكامل، ويمكن بيان هذه المراحل كما يلي:

١- مرحلة العداء والصدام:

لقد احتدم صدام الشيعة مع المعتزلة منذ باكورة تأسيس الاعتزال، وكان هذا الصدام يتخذ أشكالًا عدة، وصورًا مختلفة.

منها: المناظرات التي كانت بين أئمة الشيعة وتلامذتهم وأئمة المعتزلة وتلامذتهم، يصور لنا ذلك أبو الحسين الخياط فيقول -وهو يتحدث عن هشام بن الحكم وانقطاعه في المناظرات أمام المعتزلة-: «**ولقد جمع بينه [أي: هشام] وبين أبي الهذيل بمكة، وحضرهما الناس، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام، وهو مجلس محكي في أيدي الناس معروف في أهل الكلام، وكذلك كان على ابن ميثم بالبصرة في أيدي أحداث المعتزلة، وكذلك كان السكاك بالأمس -وهو أحد أصحاب هشام- لم يكلمه معتزلي قط إلا قطعه، وهذه مجالسه مع أبي جعفر الإسكافي معروفة يعلم قارئها والناظر فيها مقدار الرجلين وفرق ما بين المذهبين**»[١].

قلت: وهو نقل خصم، يظهر فيه تحامل أبي الحسين الخياط الحادُّ على الشيعة، ومحاولة إظهارهم بالعجز عن الرد على المعتزلة والقيام لهم.

يدل على ذلك أن الإمام الشهرستاني صور لنا هذه المناظرات تصويرًا آخر، فذكر أن إلزامات هشام بن الحكم على المعتزلة قوية لا يمكن أن يُغفل

---

(١) «الانتصار»: (ص ١٣٧-١٣٨)، وينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٤٤) لابن المرتضى.

عنها، فقال: «**وهذا هشام بن الحكم صاحب عوَرٍ في الأصول، لا يجوز أن يُغفل عن إلزاماته على المعتزلة؛ فإن الرجل وراء ما يلزم به على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه**»، ثم ذكر إلزامه لأبي الهذيل العلاف[(١)].

هذا، وقد ذكر الشريف المرتضى في كتابه (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) كثيرًا من مناظرات رجال الشيعة مع مخالفيهم، وكان للمعتزلة منها النصيب الأوفى، فذكر مناظرة أبي جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي لشيخ من المعتزلة لم يسمه أنكر أن تكون العرب تعرف المولى سيدًا وإمامًا، وهذه المناظرة بالطبع تتعلق بموضوع الإمامة، وذكر أيضًا مناظرة أبي الهذيل العلاف لأبي الحسن علي بن ميثم في أمر الإمامة، وأن الإمام يعلم الخير كله والشر كله، وأخرى بينهما في رد شهادة الأنصار والطعن فيها، ومناظرة ضرار بن عمرو الضبي المعتزلي مع هشام بن الحكم في الإمامة، ومناظرة علي بن ميثم لضرار أيضًا في الإمامة، ومناظرة الشيخ المفيد لبعض المعتزلة في حكم مرتكب الكبيرة[(٢)].

ومنها: تصنيف الردود، فقد جاء في ترجمة هشام بن الحكم أن من كتبه: كتاب (الرد على المعتزلة في أمر طلحة والزبير)[(٣)]، وكتاب (الرد على من قال بإمامة المفضول)[(٤)]، وصنف أبو سهل النوبختي كتابًا في الرد على أبي علي الجبائي[(٥)]، وصنف محمد بن النعمان الأحول الملقب عندهم بمؤمن الطاق كتاب (الرد على المعتزلة في إمامة المفضول)[(٦)]،

---

(١) «الملل والنحل»: (١/ ١٨٥).

(٢) ينظر: «الفصول المختارة من العيون والمحاسن»: (ص٢٢، ٢٤، ٢٨، ٣٠) للشريف المرتضى.

(٣) ينظر: «رجال النجاشي»: (ص٤٣٣)، «الفهرست»: (ص ٢٥٨) للطوسي.

(٤) ينظر: «معجم رجال الحديث»: (٢٠/ ٢٩٨).

(٥) ينظر: «الفهرست»: (ص٤٩) للطوسي.

(٦) ينظر: «الفهرست»: (ص٢٠٧) للطوسي.

وصنف أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي كتاب (الرد على أصحاب المنزلة بين المنزلتين في الوعيد)، وكتاب (النقض على أبي الهذيل في المعرفة)(١)، وغيرها.

ولما ألف الجاحظ كتابه (العثمانية) وذكر فيه الأدلة على تفضيل عثمان على عليٍّ رضي الله عنهما قام أبو جعفر الإسكافي بنقض كتابه في كتاب سماه: (نقض العثمانية)(٢).

ومما صنفه المعتزلة ردًّا على الرافضة كتاب (الرد على الرافضة في الإمامة) لبشر المريسي(٣)، وكتاب (الإمامة) لأبي الهذيل العلاف(٤)، وغيرهما.

ومنها: الروايات الواردة عن الأئمة في ذم المعتزلة ولعنهم، من ذلك ما ترويه الشيعة الإمامية عن جعفر الصادق أنه قال: **«لعن الله المعتزلة، أرادت أن توحّد فألحدت، ورامت أن ترفع التشبيه فأثبتت»**(٥).

قلت: ومما سبق يظهر أن سبب هذا العداء ما كان يقول به متكلمو الشيعة الأوائل من التشبيه والتجسيم، بينما كان المعتزلة يجنحون نحو النفي والتعطيل، وأيضًا تفضيل بعض المعتزلة عثمان على عليٍّ رضي الله عنهما، بينما كان الشيعة الرافضة يفضلون عليًّا، ويكفرون كل الصحابة عدا من اعتزل الفتنة، وقول الإمامية بالنص الجلي على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، ونفي المعتزلة لذلك، وهذه أبرز المسائل التي كانت سببًا لاحتدام الصراع بين المعتزلة والإمامية الاثني عشرية.

---

(١) ينظر: «رجال النجاشي»: (ص٦٣-٦٤).

(٢) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب «العثمانية»: (ص٧-٨) للجاحظ.

(٣) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٢١٠).

(٤) ينظر: «الدر الثمين في أسماء المصنفين»: (ص١٦٣).

(٥) ينظر: «كنز الفوائد»: (١/ ١٢٦) للكراجكي.

وقد أزكى هذا الصراع ما ورد عن أئمة الشيعة من روايات تذم النظر في علم الكلام والاشتغال به، فرووا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون، إن المسلمين هم النجباء، يقولون: هذا ينقاد، أما والله لو علموا كيف كان أصل الخلق ما اختلفوا اثنان**»[١].

وجاء عن أئمتهم التحذير من أهل الكلام والجلوس إليهم، فرووا عن الرضا عليه السلام أنه قال: «**إن أصحاب الكلام والبدع خلاف العلماء، وذلك أن العالم لا ينكر غير المنكر، وأصحاب المقالات والمتكلمون وأهل الشرك أصحاب إنكار ومباهتة، إن احتججت عليهم بأن الله واحد قالوا: صحِّح وحدانيته، وإن قلت: إن محمدًا ﷺ رسول، قالوا: ثبِّتْ رسالته، ثم يباهتون الرجل -وهو مبطل عليهم بحجته- ويغالطونه حتى يترك قوله، فاحذرهم -جعلتُ فداك!-**»[٢].

ولذا كان المعوَّل عليه عندهم هو قول الإمام، لا النظر والجدال، فقد «**روي أن أبا هذيل العلَّاف قال لهشام بن الحكم: أناظرك على أنك إن غلبتني رجعتُ إلى مذهبك، وإن غلبتُك رجعتَ إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أني إن غلبتُك رجعتَ إلى مذهبي، وإن غلبتَني رجعتُ إلى إمامي**»[٣].

لكن يأتي شيخهم المفيد -بعدما ولغوا في علم الكلام ولجُّوا في أعماقه- فينكر هذه الروايات التي تناقلها الأقدمون، ويذكر روايةً أخرى تعارضها تدعو وتحث على النظر والجدال ومخاصمة المخالفين ومناظرتهم،

---

(١) «بصائر الدرجات»: (ص٥٤١).
(٢) «الاحتجاج»: (٢/ ٢٠٠) للطبرسي.
(٣) «الاعتقادات»: (ص٤٣) للصدوق.

فأورد حديثًا مسندًا إلى الصادق عليه السلام أنه قال: **«خاصموهم وبينوا لهم الهدى الذي أنتم عليه وضلالَهم، وباهلوهم في عليٍّ عليه السلام»**[1].

وقد ذكر الخياط نفرة الشيعة الأوائل من علم الكلام وبين سبب ذلك -في رأيه- بقوله: **«فلعمري أن الرافضة تنفر من الكلام وتعيب النظر، وما ذاك إلا لعلم رؤسائها بضعف قولها ووهاء مذهبها، وأنها إن نظرت فيه بدا عواره وكشف خطؤه، فليس شأن رؤسائهم إلا عيب الكلام وذم النظر وتنفير أتباعهم عنه؛ لئلا يعرفوا خطأهم عليه فينتقلون عنه»**[2].

٢- مرحلة التأثر الفردي:

وقد بدأت هذه المرحلة بشكل فردي في أشخاص جمعوا في الاعتقاد بين التشيع والاعتزال، وأيا كان نوع التشيع، فلا شك أنه كان أول خطوة على طريق الامتزاج والاندماج بين الفرقتين، وقد ظهرت هذه المرحلة في منتصف القرن الثاني تقريبًا، حيث عثر في كتب التراجم على أشخاص وأعلام جمعوا بين التشيع والاعتزال[3].

فمنهم: أبو سهل عوف بن أبي جميلة الأعرابي البصري (ت١٣٦هـ)، قال فيه ابن المبارك: **«ما رضي عوف ببدعة حتى كان فيه بدعتان: قدري، شيعي»**[4]، وقال بندار: **«كان قدريًّا رافضيًّا»**[5].

ومنهم: محمد بن إسحاق بن يسار المدني (ت١٥٢هـ)، قال الإمام

---

(١) «الحكايات في مخالفات المعتزلة»: (ص٧٥)، وينظر: «الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم»: (٣/ ٥٤) لعلي العاملي.

(٢) «الانتصار»: (ص٤-٥) للخياط.

(٣) استفدت هذا التتبع التاريخي من: «الصلة بين التشيع والاعتزال»: (١/ ٢٩٣-٣٢٩) للباحث محمد الجدعاني، مع بعض الزيادات والإضافات اليسيرة.

(٤) «تاريخ الإسلام»: (٣/ ٩٤٧).

(٥) «المصدر السابق»: (٣/ ٩٤٧).

الذهبي: «**وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء لأشياء، منها: تشيعه، ونسب إلى القدر**»[١].

ومنهم: محمد بن راشد المكحولي الشامي (تقبل ١٧٠هـ) قال فيه شعبة: «**إنه معتزلي خَشَبي**[٢] **رافضي**»[٣].

ومنهم: جعفر بن سليمان الضبعي (ت١٧٨هـ)، كان شيعيًّا يجالس أبا سهل عوف البصري المتقدم ذكره[٤].

ومنهم: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي (ت١٨٤هـ) قال فيه يحيى بن معين: «**كان فيه ثلاث خصال: كان كذابًا، وكان قدريًّا، وكان رافضيًّا**»، وقال العجلي: «**كان قدريًّا معتزليًّا رافضيًّا**»[٥].

ومنهم: بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية، حبسه هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣) لما قيل: إنه رافضي[٦].

وتعتبر خلافه المأمون عبد الله بن هارون الرشيد (١٩٨-٢١٨هـ) بداية عهد جديد مهَّد لهذا الاتصال الوثيق والتأثر التام بين المعتزلة والشيعة،

---

(١) «سير أعلام النبلاء»: (٧/ ٣٩)، وينظر: «تهذيب التهذيب»: (٣/ ٥٥٩).

(٢) الخَشَبية: طائفة من الرافضة، وسموا بذلك لقولهم: إنا لا نقاتل بالسيف إلا مع إمام معصوم فقاتلوا بالخشب، وقيل: لأنهم حفظوا خشبة زيد بن علي حين صلب، وقيل: هم أصحاب المختار ابن أبي عبيد.
ينظر: «النهاية في غريب الحديث»: (٢/ ٣٣) لابن الأثير، «منهاج السنة»: (١/ ٣٦) لابن تيمية، «تاج العروس»: (٢/ ٢٥٩) للزبيدي.

(٣) «ميزان الاعتدال»: (٦/ ١٤٣).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (٢/ ١٣٧).

(٥) «تهذيب التهذيب»: (١/ ٨٣-٨٤)، وينظر: «ميزان الاعتدال»: (١/ ١٨٢).

(٦) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٢٠٣)، «طبقات المعتزلة»: (ص٥٢)، «الأمالي»: (١/ ١٣١) للشريف المرتضى.

إذ كان المأمون أحد أولئك الذين جمعوا بين التشيع والاعتزال، وقد فرح به المعتزلة البغداديون، فقد صار مذهبهم منصورًا بقوة السلطان.

قال الحافظ ابن كثير ﷺ: «**ولما ابتدع المأمون ما ابتدع من التشيع والاعتزال فرح بذلك بشر المريسي، وكان بشر هذا شيخ المأمون**»[(١)]، بل إنه لفرط تشيعه ضرب اسم علي رضي الله عنه على الدينار والدرهم[(٢)].

ومن دلائل تشيعه أنه في سنة ٢٠١هـ جعل المأمون علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولي عهد المسلمين والخليفة من بعده، وسماه الرضى من آل محمد ﷺ، وأمر جنده بطرح السواد، ولبس ثياب الخضرة، وكتب بذلك إلى الآفاق[(٣)].

وفي سنة ٢١١هـ أمر المأمون مناديًا ينادي أن برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضَّله على أحد أصحاب رسول الله ﷺ، وأن أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه[(٤)].

وقال الإمام الذهبي: «**قيل: إن المأمون لتشيعه أمر بالنداء بإباحة المتعة -متعة النساء- فدخل عليه يحيى بن أكثم، فذكر له حديث علي رضي الله عنه بتحريمها، فلما علم بصحة الحديث، رجع إلى الحق، وأمر بالنداء بتحريمها[(٥)]، أما مسألة القرآن، فما رجع عنها، وصمم على امتحان العلماء في سنة ثماني عشرة، وشدد عليهم، فأخذه الله**»[(٦)].

---

(١) «البداية والنهاية»: (١٠/ ٢٧٩).

(٢) ينظر: «مروج الذهب»: (٣/ ٣١٨) للمسعودي.

(٣) «تاريخ الطبري»: (٨/ ٥٥٤).

(٤) ينظر: «تاريخ الطبري»: (٨/ ٦١٨-٦١٩)، «المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية»: (ص٥٠-٥١).

(٥) ينظر تفصيل القصة والمحاورة التي جرت بينهما في: «تاريخ بغداد»: (١٦/ ٢٨٢).

(٦) «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٢٨٣).

وكان بداية تبني المأمون للقول بخلق القرآن سنة **٢١٢**هـ[١].

ولعل هذا ما جعل الحافظ ابن حجر يحدد تاريخ بداية الصلة بين الشيعة والمعتزلة بخلافه المأمون، فقال متعقبًا الإمام الذهبي: «**وقول المصنف: إن الرفض والاعتزال تواخيا من حدود سبعين وثلاث مائة، ليس كما قال، بل لم يزالا متواخيين من زمن المأمون**»[٢].

قلت: ولا تعارض بين قول الذهبي وقول ابن حجر -رحمهما الله-، فخلافة المأمون كانت الطريق الممهِّد لهذا التقارب والتأثر، ثم تمَّ هذا الاندماج والتأثر والتواخي واكتمل ونضج في عهد دولة بني بويه، كما سيأتي بيانه قريبًا -إن شاء الله-.

وقد تأثر المأمون بعدد من رجالات المعتزلة الذين قربهم إليه وجعلهم موضع مشورته، كثمامة بن الأشرس (ت٢١٣هـ) وهو الذي حسَّن للمأمون الأمر بلعن معاوية رضي الله عنه على المنابر، وقد همَّ أن يفعل لولا أن حذره وزيره يحيى بن أكثم من عدم احتمال العامة لذلك[٣].

بل تحكي كتب المعتزلة أن هذا كان بتدبير منهم، وأن ثمامة بن الأشرس لما رأى ركون المأمون إلى قول يحيى أرشده إلى استخدام بطش السلطان، حيث قال المأمون: «**يا ثمامة قد علمت ما كنَّا فيه ودبَّرناه في أمر معاوية وقد عارضَنا تدبيرٌ هو أصلح في تدبير المملكة وأبقى ذكرًا في العامَّة، فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين والعامَّة في هذا الموضع الذي وصفها به يحيى! واللَّه لو وجَّهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه عصًى لساق إليك بعصاه عشرةَ آلافٍ منها**»[٤].

---

(١) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٢٨١).

(٢) «لسان الميزان»: (٥/ ٥٧١).

(٣) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص ٦٤-٦٧) لابن المرتضى.

(٤) «طبقات المعتزلة»: (ص٦٥) لابن المرتضى.

ومنهم: أبو الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) أحد رؤوس متشيعة المعتزلة الذين قربهم المأمون[١].

ومنهم: أحمد بن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ)، قال عنه الحافظ ابن كثير: «**أعلن بمذهب الجهمية، وحمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن، وأن الله لا يُرى في الآخرة**»[٢].

وهؤلاء من أعلام معتزلة بغداد الذين يقدمون عليًّا رضي الله عنه، ويفضلونه على جميع الصحابة -رضوان الله عليهم-[٣].

ومن أولئك الذين جمعوا بين الرفض والاعتزال: إبراهيم بن سيَّار النظَّام (ت٢٣١هـ) وقد ذكر الإمام الشهرستاني من المسائل التي انفرد بها: «**ميله إلى الرفض، ووقيعته في كبار الصحابة، قال أولًا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا**»، ثم ذكر طعنه في كبار الصحابة رضي الله عنهم[٤].

وذكر الإمام عبد القاهر البغدادي أن سبب تشيعه مخالطته لهشام بن الحكم وأخذه عنه[٥].

قلت: وهذا تشيعٌ غالٍ يزيد على تشيع معتزلة بغداد الذين كانوا يكتفون بمجرد التفضيل، ولا شك أن هذا القول من النظَّام ساعد على مزيد من التقارب والاتصال مع الإمامية الاثني عشرية الذين يقولون بالنص والتعيين، ويطعنون في الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-.

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٤٨).

(٢) «البداية والنهاية»: (١٠/ ٣١٩).

(٣) ينظر: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص ٤٢-٤٣) للملطي، «شرح نهج البلاغة»: (١/ ٧) لابن أبي الحديد.

(٤) «الملل والنحل»: (١/ ٥٧).

(٥) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص١٤٧).

ومنهم: أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت٢٤٠هـ) من رؤوس معتزلة بغداد صنف كتاب (المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين وبيان فضيلته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين)، ونقض كتاب (العثمانية) للجاحظ الذي رجح فيه أفضلية عثمان على عليٍّ رضي الله عنهما وقد سبق ذلك قريبًا.

ومنهم: الجعفران، جعفر بن حرب (ت٢٣٦هـ)، وجعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ) وهما من معتزلة بغداد المتشيعة[1].

ومنهم: أبو جعفر صالح بن محمد بن قبة، قال عنه ابن النديم: «من متكلمي الشيعة وحذاقهم»[2]، وهو معدود أيضًا في الطبقة السابعة من طبقات رجال المعتزلة[3].

ومنهم: عيسى بن الهيثم الصوفي (ت٢٤٥هـ) من كبار معتزلة بغداد المتشيعة[4].

ومنهم: أبو عيسى بن صبيح المُرْدار (ت٢٢٦هـ) من كبار معتزلة بغداد أيضًا[5].

ومنهم: أحمد بن يحيى بن الراوندي (ت٢٩٨هـ) الذي صنف قبل إلحاده كتبًا في الاعتزال والرفض[6].

---

(١) ينظر: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص٤٢، ٤٣، ٤٨).

(٢) «الفهرست»: (١/ ١٧٦) لابن النديم.

(٣) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٧٣) لابن المرتضى، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٢٨١) للقاضي عبد الجبار.

(٤) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٥٥٢)، «طبقات المعتزلة»: (ص ٧٨-٧٩) لابن المرتضى.

(٥) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٧٠-٧١) لابن المرتضى، «لسان الميزان»: (٦/ ٢٦٨) لابن حجر.

(٦) ينظر: «لسان الميزان»: (١/ ٦٩٥-٦٩٦).

قلت: فهذه الشخصيات التي جمعت بين التشيع والاعتزال كان لها دور كبير في تخفيف حدة الصراع القائم بين بعض الشيعة وبعض المعتزلة في الإمامة والتفضيل، كما كان لها دور بارز في التقريب، بل في الاندماج بين المذهبين، مما دعا أحد كبراء المعتزلة إلى الدعوة إلى الاتحاد بين الشيعة والمعتزلة، وهو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت٣٠٣هـ) فقال: «**قد وافقونا [أي: الشيعة] في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يدًا واحدة**»[١].

وهذا النص يدل دلالة واضحة على أسبقية تأثر الإمامية بالمعتزلة، ويدل أيضًا على تأثر بعض المعتزلة بالإمامية في مسألة الإمامة.

وإنما حصر أبو علي الجبائي الخلاف مع الشيعة في الإمامة؛ لأنه كان يقول بتفضيل علي على أبي بكر ﷺ، قال ابن المرتضى: «**قال أبو الحسن: والرافضة لجهلهم بأبي علي ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عبَّاد في تفضيل أبي بكر، ولم ينقض كتاب الإسكافي المسمى (المعيار والموازنة في تفضيل عليٍّ على أبي بكر)**»[٢]، لكن يبدو أن الخلاف في الإمامة لم يدم طويلًا، فقد ساعد هذا التقارب على تخفيف حدة النزاع فيها، وخصوصًا من معتزلة بغداد الذين ذكر الشهرستاني أن شيوخهم مالوا في مسألة الإمامة إلى الروافض[٣].

قلت: وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكرناه سابقًا من قول النظام بالتعيين والنص في الإمام، تبين لنا أن المعتزلة أيضًا لم يكونوا بمنأى عن التأثر بالإمامية في مسألة الإمامة.

---

(١) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٢٩١).

(٢) «طبقات المعتزلة»: (ص ٨٤).

(٣) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٨٤) للشهرستاني.

وقد استمر هذا التأثر على المستوى الفردي إلى منتصف القرن الرابع الهجري، حتى شكل ظاهرة عامة أدت إلى الاندماج التام والاتحاد الكامل، وذلك في المرحلة الثالثة(١).

٣- مرحلة الاندماج والتأثر التام:

بدأت هذه المرحلة في الظهور بوصول بني بويه إلى السلطة سنة **٣٢١هـ** وتأسيس دولة لهم كان لها أكبر الأثر في نشر التشيع في بلاد فارس والعراق، وفرضه على أهل هذه البلاد، ومزجه بالمذهب الاعتزالي عن طريق تقريب علمائه ومتكلميه، وفي هذا العهد ظهرت الروابط الوثيقة والصلات القوية بين متكلمي الشيعة الإمامية والمعتزلة.

ورغم أن الدولة البويهية بدأت زيدية إلا أنها ما لبثت أن تحولت إلى الإمامية، بل إلى التشيع الغالي الباطني(٢)، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في ترجمة تاج الرؤساء ابن أبى السُّعَداء الصيزوري أحد شيوخ الإمامية، أنه هو الذى حسَّن لآل بويه اعتقاد مذهب الإمامية، وكان داعية دؤوبًا إلى مذهب الإمامية، حتى إنه كان إذا تفرَّس في الغلام التركي الفطنة اشتراه وعلمه، فلذلك صار أكثر الأتراك في زمانه إمامية(٣).

وقد قوي هذا الاتجاه وتمكن بدخول البويهيين إلى بغداد سنة **٣٣٤هـ**، وظهور أحمد بن بويه الملقب بمعز الدولة، الذي تملك العراق نيفًا وعشرين سنة(٤)، وفي أيامه ظهر الرفض ببغداد(٥).

---

(١) ينظر: «الصلة بين التشيع والاعتزال»: (٢/ ٤).

(٢) ينظر: «الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين»: (ص٦٣-٦٤) د/ وفاء محمد علي.

(٣) ينظر: «لسان الميزان»: (٢/ ٣٧٥).

(٤) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ١٨٩)، «تجارب الأمم وتعاقب الهمم»: (٥/ ٢٧٥) لابن مسكويه.

(٥) ينظر: «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٧٣)، «البداية والنهاية»: (١١/ ٢٦٢).

ومن مظاهر هذا الرفض أن الشيعة في عهده أظهروا لعن الصحابة، وكتبوا ذلك على جدران المساجد سنة ٣٥١هـ بأمر منه، فكان من كتاباتهم: «**لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدَكًا، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده ﷺ، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى**»[(١)].

ولما احتج أهل السنة لدى الخليفة طلب من معز الدولة أن يقمع هذا إلا أنه لم يحرك ساكنًا، فقام أهل السنة بمحو هذه الكتابات، فلما بلغه ذلك صمَّم على إعادة كتابه ما مُحي، قال الحافظ ابن كثير معلقًا: «**قبَّحه الله وقبح شيعته من الروافض، لا جرم أن هؤلاء لا يُنصرون**»[(٢)].

ثم قام معز الدولة ببدعة أخرى وهي إحياء المناسبات الشيعية وإعلان الاحتفال بها، فأمر سنة ٣٥٢هـ بالاحتفال بيوم عاشوراء، وأمر بأن يغلق الناس حوانيتهم في هذا اليوم، وأن يبطل البيع والشراء، وكانت مظاهر الاحتفال تتضمن إظهار البكاء وخروج النساء منتشرات الشعور، مسودات الوجوه، يلطمن في الشوارع على الحسين رضي الله عنه، وقد حاول أهل السنة منعهم فلم يستطيعوا، لكثرة الشيعة ومعاونة معز الدولة لهم[(٣)].

قال أبو المحاسن ابن تغري بردي رحمه الله[(٤)]: «**هذا أول يوم وقع فيه هذه**

---

(١) «الكامل في التاريخ»: (٧/ ٢٣٩).

(٢) «البداية والنهاية»: (١١/ ٢٤١)، وينظر: «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»: (١٤/ ١٤٠).

(٣) ينظر: «الكامل في التاريخ»: (٧/ ٢٥٤)، «المنتظم»: (١٤/ ١٥٠).

(٤) هو أبو المحاسن جمال الدين يوسف ابن الأمير سيف الدين تغري بردي الأتابكي اليشبقاوي الظاهري، وتغري بردي تعني بالتركية: عطا الله، من كبار مؤرخي عصره، ولد سنة ٨١٣هـ، وتوفي سنة ٨٧٤هـ بالقاهرة، ومن مؤلفاته: المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، مولد اللطافة فيمن ولي السلطنة والخلافة.

ينظر: «الضوء اللامع»: (١٠/ ٣٠٥)، «شذرات الذهب»: (٩/ ٤٧٢).

العادة القبيحة الشيعية ببغداد، وكان ذلك في صحيفة معز الدولة بن بويه، ثم اقتدى به من جاء بعده من بني بويه، وكلٌّ منهم رافضيٌّ خبيث»[١].

ثم أحيا مناسبة أخرى لم تكن موجودة من قبل، وهي الاحتفال بيوم الغدير واتخاذه عيدًا، وهو اليوم الثامن من ذي الحجة، حيث يزعم الشيعة أن النبي ﷺ أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه فيه، وأمر معز الدولة في هذا اليوم بإظهار الزينة في بغداد، وإشعال النيران بدار الشرطة وأبواب الأمراء إظهارًا للفرح بهذا اليوم، وأمر بفتح الأسواق بالليل كما يفعل في ليالي الأعياد[٢].

وقد علق الحافظ ابن كثير رحمه الله قائلًا: «**فكان وقتًا عجيبًا مشهودًا، وبدعة شنيعة ظاهرة منكرة**»، ثم ربط بين ظهور هذه البدع واستيلاء الروم على بلاد المسلمين قائلًا: «**وفيها [أي: سنة ٣٥٢هـ] أغارت الروم على الرها، فقتلوا وأسروا ورجعوا موقرين**»[٣].

حتى ذكر الإمام الذهبي أنهم صلوا بالصحراء صلاة العيد في هذا اليوم!! ثم عقب بقوله: «**فنعوذ بالله من الضلال**»[٤].

وكان البويهيون لغلوهم في الرفض يعتقدون أن العباسيين قد غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها، فقد همَّ معز الدولة بتحويل الخلافة من العباسيين إلى العلويين، ثم ترك ذلك بناء على مشورة من أحد أصحابه وخوفًا على سلطانه، قال ابن كثير: «**فترك ما كان عليه للدنيا، لا لله عز وجل**»[٥].

---

(١) «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»: (٣/ ٣٨٤) لابن تغري بردي.

(٢) ينظر: «البداية والنهاية»: (١١/ ٢٤٣)، «المنتظم»: (١٤/ ١٥١)، «الخطط»: (٢/ ١١٦).

(٣) «البداية والنهاية»: (١١/ ٢٤٣).

(٤) «دول الإسلام»: (١/ ٣٢٣) للذهبي.

(٥) «البداية والنهاية»: (١١/ ٢١٢)، وينظر: «الكامل في التاريخ»: (٧/ ٢٠٨).

ومن دلائل مساهمة البويهيين في نشر الغلوِّ ما وقع في سنة ٣٤٠ أو ٣٤١هـ حيث رُفع إلى الوزير أبي محمد الحسن المهلبي -وكان سُنِّيًّا- أن رجلًا مات ببغداد يدَّعي أن روح أبي جعفر محمد بن علي قد حلَّت فيه، وأنه خلَّف مالًا كثيرًا كان يجبيه من هذه الطائفة، وأن له أصحابًا يعتقدون ربوبيته، وأن أرواح الأنبياء والصديقين حلَّت فيهم، فأمر بالختم على التركة والقبض على أصحابه، وكان فيهم غلام شاب يدعي أن روح علي ابن أبي طالب حلَّت فيه، وامرأة يقال لها: فاطمة تدَّعي أن روح فاطمة حلَّت فيها، وخادم لبني بسطام يدَّعي أنه ميكائيل، فأمر بهم المهلبي فضربوا، ثم إنهم توصلوا بمن ألقى إلى معز الدولة أنهم شيعة علي بن أبي طالب ﷺ، فأمر بإطلاق سراحهم[1].

وفى ملك بني بويه ظهر التشيع الاعتزالي أو الاعتزال الشيعي في أجلى صوره، وقد ساعد على ذلك ضعف المعتزلة من الناحية السياسية؛ إذ ذهبت دولتهم وضعفت شوكتهم، مع قدرتهم الكلامية على إقامة الحجج والبراهين على مذهبهم ودفع شبه خصومهم، وصادف ذلك قيام دولة للشيعة لها سلطان قوي مهيب، مع ضعف مذهبي كلامي فكري، مما أدى إلى اتحادهما وامتزاجهما، يقول زهدي جار الله -مبينًا حال المعتزلة تحت حكم البويهيين-: «**لقد ارتمى المعتزلة في أحضان الرافضة، دفعهم إلى ذلك حب البقاء، وأغراهم به ما رأوه من انتقال السلطة إلى أيدي أمراء بني بويه الفرس الشيعة سنة ٣٣٤هـ، فوجدوا في الاتحاد مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة تشد أزرهم وتحافظ عليهم، ولعلهم بمعونتها يستعيدون قوتهم الضائعة ويكيدون أعداءهم**»[2].

---

(١) ينظر: «الكامل»: (٧/ ٢٣٩-٢٤٠) لابن الأثير، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ٣٥١) لابن تغري بردي.

ويقول د/ حسن الشافعي: «لقد بدأ التواصل بين القوم [الإمامية] وبين المعتزلة وخاصة الجناح البغدادي منهم، وتبادلوا معهم الأفكار خلال هذه الفترة أيضًا، ولكنهم كانوا دومًا حريصين على إبراز خلافهم معهم في الأصول الثلاثة الأخيرة بعد العدل والتوحيد، وعلى التمسك بتصوراتهم الخاصة حول الإمامة»(٣).

وحاول الشيعة الإمامية أن يستفيدوا من خبرات المعتزلة وجهودهم للرد على أهل السنة والنكاية بهم، فقاموا بإرث هذه التركة الاعتزالية في مؤلفاتهم الكلامية، كما قال آدم متز: «أما من حيث العقيدة والمذهب، فإن الشيعة هم ورثة المعتزلة»(٤).

ولقد قام المعتزلة بنشر مذهبهم الفكري تدريسًا وتأليفًا تحت رعاية آل بويه، فانتشرت حلقاتهم التي كانوا يدرسون فيها عقائدهم، كحلقة أبي الحسين محمد بن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ) الذي كان يقرئ الاعتزال ببغداد، وله حلقة كبيرة، ومن مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة، وكتاب في الإمامة، وغيرها من أصول الدين(٥).

وكالحسن بن محمد بن رجاء المعروف بابن الدهَّان (ت٤٤٧هـ) كان متكلمًا على مذهب الاعتزال، وله حلقة يُقرأ عليه فيها(٦).

---

(٢) «المعتزلة»: (ص٢٠٤) لزهدي جار الله.

(٣) «المدخل لدراسة علم الكلام»: (ص٩٩-١٠٠)، وينظر: «نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد»: (ص: ٢٨) مارتن مكدرموت.

(٤) «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»: (١/ ١٢٤) لآدم متز.

(٥) ينظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧١)، «شذرات الذهب»: (٥/ ١٧٢).

(٦) ينظر: «بغية الوعاة»: (١/ ٥٢٣) للسيوطي.

كما تقلَّد كثير من المعتزلة المناصب الرفيعة في الدولة كالقضاء، منهم أبو محمد عبيد الله بن أحمد بن معروف (ت٣٨١هـ) كان معتزليًّا يشغل منصب قاضي القضاة ببغداد، وكانت له منزلة عالية عند الخلفاء والملوك[١].

ومن أعظم هؤلاء تأثيرًا قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ) الذي صنف التصانيف الكثيرة في نصرة مذهب الاعتزال، وذبَّ عنه، ودعا إليه، وولي قضاء الري وقزوين وغيرهما من الأعمال التي كانت لفخر الدولة بن بويه، بعناية الصاحب بن عبَّاد[٢] الذي كان يقول فيه: «**أفضل أهل الأرض**»، ومرة يقول: «**هو أعلم أهل الأرض**»[٣]، وقد عُمِّر زمانًا طويلًا، وبعُد صِيته، ورحل إليه الطلاب، وكثر أصحابه وتلامذته[٤].

وممن تقلد منصب القضاء من المعتزلة في ظل حكم البويهيين: القاضي أبو الحسن علي الماوردي (ت٤٥٠هـ)، وعلي بن محمد التنوخي (ت٣٤٢هـ)، وعلي بن سعيد الإصطخري (ت٤٠٤هـ)، وعلي بن محمد العبدي (ت٤٥٩هـ)[٥].

وقد زاد هذا الاندماج وقوي هذا الاتحاد في عهد وزارة الصاحب بن عبَّاد لمؤيد الدولة البويهي وابنه فخر الدولة، وقد امتدت وزارته ثمانية عشر عامًا (٣٦٧-٣٨٥هـ)، وكان شيعيًّا معتزليًّا غاليًا[٦].

---

(١) ينظر: «الكامل»: (٧/ ٤٥٧) لابن الأثير، «لسان الميزان»: (٥/ ٣١٧).

(٢) ينظر: «لسان الميزان»: (٤/ ٥٤-٥٥).

(٣) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص١١٢) لابن المرتضى.

(٤) ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ٩٧).

(٥) ينظر: «المعتزلة»: (ص ٢٠٨) لزهدي جار الله.

(٦) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٥١١-٥١٢).

وكان داعية إلى مذهب الاعتزال، كان له قوم يسميهم الدعاة، يأمرهم بالتردد إلى الأسواق، وتحسين الاعتزال للبقَّال والعطَّار والخبَّاز، ونحو ذلك[١].

بل كان لا يعين أحدًا في منصب إلا إذا كان على مذهب المعتزلة، ويستعمل منصبه وجاهه في حمل الناس والعلماء عليه، ولما طلب أحد العلماء منه معونة، أرسل إليه يقول: «**من نظر لدينه نظرنا لدنياه، فإن آثرت العدل والتوحيد، بسطنا لك الفضل والتمهيد، وإن أقمت على الجبر، فليس لكسرك من جبر**»[٢].

ومن ذلك أن الصاحب بن عبَّاد لما قدم عليه أبو جعفر محمد بن الحسن الزوزني البحاث (ت٣٧٠هـ) ورأى تصرفه في العلم، وتفننه في أنواع الفضل، عرض عليه القضاء على شرط انتحال مذهب الاعتزال، فامتنع وقال: «**لا أبيع الدين بالدنيا**»[٣].

وحين حضرته الوفاة جاءه الملك فخر الدولة بن مؤيد الدولة يعوده ليوصيه في أموره، فقال له: «**إني موصيك أن تستمر في الأمور على ما تركتها عليه، ولا تغيرها؛ فإنك إن استمريت [كذا!] بها نسبت إليك من أول الأمر إلى آخره، وإن غيرتها وسلكت غيرها نسب الخير المتقدم إليَّ لا إليك، وأنا أحب أن تكون نسبة الخير إليك، وإن كنتُ أنا المشير بها عليك**»، فأعجبه ذلك منه، واستمر على ما أوصاه به[٤].

وقد أثمر هذا الاندماج عن ظهور متكلمي الإمامية السائرين على نهج المعتزلة في التوحيد والعدل، وكان أول ظهورهم في المتكلمين من

(١) ينظر: «لسان الميزان»: (٢/ ١٤٠).

(٢) ينظر: «معجم الأدباء»: (٢/ ٧٠٨) لياقوت الحموي.

(٣) ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٣/ ١٤٣).

(٤) ينظر: «البداية والنهاية»: (١١/ ٣١٦).

آل نوبخت الذين كان لهم أكبر الأثر في تقرير المبادئ الكلامية على مذهب الإمامية من خلال عقائد الاعتزال[١]، وكان من أشهرهم ذكرًا وأعظمهم أثرًا أبو سهل إسماعيل بن علي بن إسماعيل بن نوبخت، وهو شيخ متكلمي الإمامية، صنف الكثير من الكتب لتقرير مذهب الإمامية وفق العقائد الاعتزالية، منها: كتاب التوحيد، وكتاب في استحالة رؤية القديم جل وعلا، وكتاب الرد على المجبرة في المخلوق، وغيرها[٢].

وقد تلقى عنه أبو عبد الله محمد بن النعمان بن المعلم المعروف بالمفيد (ت٤١٣هـ) الذي انتهت إليه رياسة الإمامية في وقته، وكان مقدَّمًا في العلم وصناعة الكلام[٣]، وكان الشيخ المفيد واحدًا من أهم علماء الإمامية الذين أثروا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في كل من جاء بعده، حتى كان يقال: **«له على كلِّ إماميٍّ منَّةٌ»**[٤]، وهو شيخ الإمامية والمصنف لهم والمحامي عن مذهبهم، قال الحافظ ابن كثير: «**كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف، لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيع**»[٥].

وأخذ الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ) عن الشيخ المفيد، وأخذ الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) عن الشريف المرتضى[٦].

---

(١) ينظر: «آل نوبخت»: (ص١٢) لعباس إقبال آشتياني.

(٢) ينظر: «رجال النجاشي»: (ص٣١-٣٢)، «معجم رجال الحديث»: (٤/ ٦٩).

(٣) ينظر: «لسان الميزان»: (٢/ ١٥٤).

(٤) ينظر: «لسان الميزان»: (٧/ ٤٨٦).

(٥) «البداية والنهاية»: (١٢/ ١٥).

(٦) يضيف بعضهم إلى هذه السلسة بين المفيد والمرتضى أبا الجيش مظفر بن محمد البلخي. ينظر: «آل نوبخت»: (ص ٤٦).

وهكذا انتقلت عقائد الاعتزال، وخاصة القول بالتوحيد والعدل إلى الإمامية، وحظيت هذه العقائد بقبول جمهور الإمامية.

ومن آل نوبخت: أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، مؤلف كتاب (الياقوت في أصول علم الكلام)، وهو أقدم عالم إمامي صنف كتابًا في علم الكلام يوافق عقائد الطائفة على مبادئ الاعتزال في أواسط القرن الرابع، وقد ذاع صيته بين متكلمي الإمامية بسبب شروحه، فقد شرحه عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحديد (ت٦٥٦هـ) شارح نهج البلاغة، ثم تلاه الحسن بن يوسف الحلي (ت٧٢٦هـ)، وسمى شرحه (أنوار الملكوت في شرح الياقوت)، وأعقبه ابن أخته السيد عميد الدين عبد المطلب الحسيني الحلي (ت٧٥٤هـ)[١].

ومن آل نوبخت أيضًا: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (تما بين ٣٠٠ - ٣١٠هـ) إمامي معتزلي، وقد عده المعتزلة منهم، وترجموا له في طبقاتهم[٢]، وهو صاحب كتاب (فرق الشيعة)، وله مصنفات كثيرة في علم الكلام، منها: الآراء والديانات، وكتاب التوحيد وحدوث العالم، وكتاب في الرد على من قال بالرؤية للباري ﷻ، وقال عنه علامتهم الحلي: **«كان إماميًّا حسن الاعتقاد»**[٣].

وقال ابن النديم: **«وكانت المعتزلة تدعيه، والشيعة تدعيه، ولكنه إلى حيز الشيعة ما هو؛ لأن آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده عليهم السلام في الظاهر»**[٤].

---

(١) ينظر: «آل نوبخت»: (ص ١٨).

(٢) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٢١)، «طبقات المعتزلة»: (ص ١٠٤).

(٣) «خلاصة الأقوال في معرفة الرجال»: (ص١٠٠) للحلي، وينظر: «معجم رجال الحديث»: (٦/ ١٥٤).

(٤) «الفهرست»: (١/ ١٧٧) لابن النديم.

قلت: وهذا ليس اختلافًا في حقيقة الأمر؛ لأن هذا التقارب بين الإمامية والمعتزلة لمَّا لم يكن واضحًا عند بعض المؤرخين وعلماء الرجال في بداية الأمر أداهم ذلك إلى الخلط بينهما، والخلاف في تحديد الاعتقاد بين التشيع والرفض وبين الاعتزال؛ ظنًّا منهم تناقضهما وعدم اجتماعهما[١].

وقد حظي هذا الاتحاد بين الإمامية والمعتزلة برعاية بني بويه وتأييدهم، خصوصًا في عهد عضد الدولة فَنَّاخُسْرُو أبو شجاع[٢]، الذي قال فيه الإمام الذهبي: «**وكان شيعيًّا جلدًا أظهر بالنجف قبرًا زعم أنه قبر الإمام علي[٣]، وبنى عليه المشهد، وأقام شعار الرفض، ومأتم عاشوراء، والاعتزال**»[٤].

وكان عضد الدولة يعظم علماء الإمامية الاعتزاليين، وكان يركب في موكبه العظيم لزيارة الشيخ المفيد[٥].

---

(١) ينظر: «آل نوبخت»: (ص ٩٦).

(٢) هو السلطان عضد الدولة أبو شجاع فناخسرو صاحب العراق وفارس، ابن السلطان ركن الدولة حسن بن بويه الديلمي، كان بطلًا شجاعًا مهيبًا عالمًا أديبًا جبارًا عسوفًا، ومدحه فحول الشعراء كالمتنبي، توفي سنة ٣٧٢هـ.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٢٤٩-٢٥٢).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المعروف عند أهل العلم أن عليًّا رضي الله عنه دفن بقصر الإمارة بالكوفة، كما دفن معاوية رضي الله عنه بقصر الإمارة بالشام، ودفن عمرو رضي الله عنه بقصر الإمارة بمصر؛ خوفًا عليهم من الخوارج أن ينبشوا قبورهم، ولكن قيل: إن الذي بالنجف قبر المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، ولم يكن أحد يذكر أنه قبر علي رضي الله عنه، ولا يقصده أحد أكثر من ثلثمائة سنة»: (الفتاوى الكبرى ٥/ ٣٦٧)، وينظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٧/ ٤٤٦).

(٤) «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٢٥٠)، وينظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٥٠-٥٥)، «النجوم الزاهرة»: (٤/ ١٤٥-١٤٦)، «الحضارة الإسلامية»: (١/ ١٢٤).

(٥) ينظر: «الشيعة في الميزان»: (ص١٤٧) لمحمد جواد مغنية.

وكان أبوه ركن الدولة (ت٣٦٦هـ) يقيم مجلسًا كبيرًا لعلماء الإمامية، وقد وُصف له حال أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الملقب بالصدوق (ت٣٨١هـ) وما يعقده من المجالس، وما يجيب عنه من المسائل، فأحب لقاءه ومسألته، فأرسل إليه، فحضر الشيخ الصدوق ملبيًا الدعوة، فلما دخل عليه بالغ في تعظيمه وتبجيله وتكريمه واستقبله استقبالًا حافلًا عظيمًا، ثم ألقى عليه مسائل كبيرة ومعضلات دقيقة في المذهب، ومن مجمل المذاهب الإسلامية، فأجابه برباطة جأش دون تلكؤ إجاباتٍ شافيةً وافيةً، ودعاه ركن الدولة إلى مناظرات عدة في مجلسه[1].

وقد كان الصدوق متأثرًا بالمعتزلة خاصة في كتابه (التوحيد) الذي ألفه بعد هجرته إلى الري تحت سلطة البويهيين، وفي وزارة الصاحب بن عباد، مما أوجب له تغيرًا في فكره حصل في آخر حياته[2].

وكانت العلاقة الوطيدة بين المعتزلة والإمامية التي هيأتها دولة بني بويه تساعد بل تشجع على أن يتلقى الإمامية علم الكلام عن المعتزلة، فهاهو معلم الشيعة المفيد بعد انتقاله إلى بغداد يشتغل بالقراءة على أبي عبد الله الحسين بن علي البصري المعتزلي (ت٣٦٩هـ)، وأبي الحسن علي بن عيسى الرماني المعتزلي (ت٣٨٤هـ)[3]، والشريف المرتضى الإمامي (ت٤٣٦هـ) كان يقرأ ويتتلمذ على القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) في بغداد[4].

---

(١) ينظر: «كمال الدين وتمام النعمة»: (ص٨٧) للصدوق.

(٢) ينظر: «الصلة بين التشيع والاعتزال»: (٢/ ١١).

(٣) ينظر: «معلم الشيعة الشيخ المفيد»: (ص٤٥) للشيخ محمد هادي الأميني.

(٤) ينظر: «الطبقتان الحادية العشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون»: (ص ٣٨٢) للحاكم الجشمي (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة).

ثم جاء أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) الملقب بشيخ الطائفة الذي تتلمذ على المفيد والمرتضى[(١)]، وإليه انتهت رئاسة المذهب في وقته، وهو المهذب للعقائد والأصول والفروع، فصنف (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد)[(٢)].

وقد تتابع علماء الإمامية على هذا النهج في تأثرهم بالمعتزلة، وكثرت مصنفاتهم، وتعددت مؤلفاتهم التي أعلنوا فيها القول بالتوحيد والعدل.

فمنهم: أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (ت٤٤٩هـ) من تلامذة المفيد والمرتضى أيضًا، وكتابه (كنز الفوائد) من الكتب المشهورة التي سار فيها على مذهب المعتزلة في كثير من الأصول، وقد أخذ عنه جُلُّ من أتى بعده[(٣)].

ومنهم: أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي (ت٤٤٧هـ) قرأ على الشيخ الطوسي وعلى المرتضى، وهو صاحب كتاب (تقريب المعارف) في أصول الدين[(٤)].

وظل الأمر كذلك، فلم ينفصل علم الكلام الإمامي عن عقائد المعتزلة خصوصًا في أصلي التوحيد والعدل، حتى جاء نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) الذي مزج الفلسفة بعلم الكلام، حيث يقال: إنه عاش إسماعيليًّا ثمانية وعشرين عامًا[(٥)] فتعمق في الفلسفة، ثم تحول سنة ٦٥٤هـ إلى المذهب الإمامي الاثني عشري، واكتسب المذهب بانضمامه بعدًا

---

(١) ينظر: مقدمة كتابه «الاقتصاد»: (ص ٩).

(٢) ينظر: «لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث»: (ص٢٨٠) للبحراني.

(٣) ينظر: «لسان الميزان»: (٧/ ٣٧٤)، «معجم رجال الحديث»: (١٧/ ٣٥٧).

(٤) ينظر: «لسان الميزان»: (٢/ ٣٧٦)، «خلاصة الأقوال»: (ص٨٤)، «معجم رجال الحديث»: (٤/ ٢٨٣).

(٥) ينظر حول ما يتعلق بإسماعيلية النصير الطوسي: «مذاهب الإسلاميين»: (ص١١٥٤-١١٦٦).

فلسفيًّا جديدًا بدت آثاره واضحة في كتابه (تجريد الاعتقاد) حيث ظهرت فيه الروح الفلسفية نظرًا لمتابعته لواحد من أقطاب الفلسفة السابقين وهو الشيخ الرئيس ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، ويُعد كتاب (التجريد) الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية عند الإمامية إلى الطابع الفلسفي ابتداء من نهاية القرن السابع، فقد مزج فيه الطوسي الفلسفة بعلم الكلام مزجًا تامًّا بحيث صارا شيئًا واحدًا، ثم سَرَت هذه الروح فأصبحت الطابع العام لسائر المؤلفات في علم الكلام عند الإمامية، ولذلك كثر شارحوه والمعلقون عليه منذ تأليفه حتى وقت قريب[١].

وقد استمر هذا الأثر الفلسفي عند كثير من متكلمي الإمامية بعد نصير الدين الطوسي.

ومنهم: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي (ت٦٧٦هـ) المشهور بالمحقق الحلي، صاحب كتاب (المسلك في أصول الدين)[٢].

ومنهم: كمال الدين مِيثَم بن علي بن مِيثم البحراني (ت٦٧٩، وقيل: ٦٩٩هـ) وقد قرأ على الطوسي والمحقق الحلي، وصنف كتابه (قواعد المرام في علم الكلام) على النهج المتقدم[٣].

ومنهم: جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت٧٢٦هـ) المعروف بالعلامة ابن أخت المحقق الحلي، انتهت إليه رئاسة الإمامية في المعقول والمنقول، وهو صاحب كتاب (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة)، والذي رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة النبوية)، كما صنف أيضًا (نهج الحق وكشف

---

(١) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب «تجريد العقائد»: (ص٩-١١) د/ عباس محمد سليمان، «الصلة بين التصوف والتشيع»: (٢/ ٨٦-٨٨) د/ كامل مصطفى الشيبي.

(٢) ينظر: «رجال ابن داود»: (ص ٦٢)، «لؤلؤة البحرين»: (ص ٢١٨-٢٢٦).

(٣) ينظر: «لؤلؤة البحرين»: (ص ٢٤٣-٢٥٠) للبحراني.

الصدق)، وشرح التجريد للطوسي في كتابه (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)، وهو ممن لازموا نصير الدين الطوسي[(١)].

ومنهم: المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين السيوري (ت٨٢٦هـ) صاحب كتاب (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للحلي)، وله أيضًا (شرح نهج المسترشدين في أصول الدين)[(٢)].

وظلت العقائد الاعتزالية سارية في مصنفات المعتزلة الكلامية حتى وصل هذا الأثر الاعتزالي إلى مصادرهم في الرواية والأخبار، ويظهر هذا جليًّا عند محمد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤هـ) صاحب كتاب (وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، وكتاب (الفصول المهمة في أصول الأئمة)، ومن تراجم أبوابه: «**باب أن صفات الله سبحانه الذاتية ليس فيها شيء زائدًا على ذاته ولا مغايرًا لها**»، و«**باب أن صفات الله الذاتية قديمة وإنها عين الذات**»، و«**باب إن صفات الله الفعلية محدثة وإنها نفس الفعل**»، و«**باب إن أسماء الله سبحانه كلها محدثة مخلوقة وهي غيره**» ... إلخ العقائد الاعتزالية[(٣)].

ومثله محمد باقر المجلسي (ت١١١١هـ) صاحب (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار) جمع فيه كثيرًا من مرويات أهل البيت، وقد ترجم فيه أبوابًا صرح فيها بعقائد المعتزلة من نفي الصفات والرؤية، وأن الأسماء الحسنى محدثة، وعدم تأثير قدرة الله في أفعال العباد، وباب نفي الرؤية وتأويل الآيات فيها، ونحو ذلك[(٤)]، وله كتاب (العقائد) سار فيه على نهج سلفه في مزج التشيع الإمامي بالاعتزال.

---

(١) ينظر: «الدرر الكامنة»: (٢/ ٧١)، «معجم رجال الحديث»: (٦/ ١٧١-١٧٢).

(٢) ينظر: «لؤلؤة البحرين»: (ص ١٦٧)، «معجم رجال الحديث»: (١٩/ ٣٤٨).

(٣) ينظر: «الفصول المهمة في أصول الأئمة»: (١/ ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٤) للحر العاملي.

(٤) ينظر: «بحار الأنوار»: (٤/ ٢٦، ١٤٨، ١٥٠)، (٥/ ٢).

وأيضًا: نعمة الله الموسوي الجزائري (ت١١١٢هـ)، صاحب كتاب (نور البراهين) أو (أنيس الوحيد في شرح التوحيد) ذهب فيه إلى القول بالتوحيد والعدل على مذهب المعتزلة.

وظل هذا الامتزاج والاتحاد إلى عصرنا هذا، فلا يزال المعاصرون من علماء الإمامية على هذا النهج سائرون، وبه مستمسكون، وعنه منافحون، بعد أن ترسخ في اعتقادهم أن هذه عقائد أهل البيت الذين هم أصلهم المتبعون لهديهم -في زعمهم-، ويظهر هذا الأثر الاعتزالي واضحًا جليًّا عند محمد رضا المظفر في كتابه (عقائد الإمامية)، وعبد الله شبَّر في كتابه (حق اليقين في معرفة أصول الدين)، وإبراهيم الموسوي الزنجاني في (عقائد الإمامية الاثني عشرية)، ومحمد جواد مغنية في كتابه (الشيعة في الميزان)، و(معالم الفلسفة الإسلامية) وغيرهما، ومحمد جعفر شمس الدين في كتابه (دراسات في العقيدة الإسلامية)، وهاشم معروف الحسني في كتابه (الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة)، وجعفر السبحاني في كتابه (أضواء على عقائد الشيعة الإمامية)، و(الإلهيات)، و(العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت)، وعبد الهادي الفضلي في كتابه (خلاصة علم الكلام)، وغيرهم كثير.

وقد أقر أحد المعاصرين من الإمامية بهذه الحقيقة التي طالما جاهر شيوخه وأصحابه بجحدها وإنكارها، واعترف أبحقٍّ- «**أن علم الكلام الإمامي تأثر في أغلبيته بالمدرسة الاعتزالية البصرية**»، بل زاد بقوله: «**هذا التأثر الإمامي بمنافسه المعتزلي لم يكن في مفهوم محدود أو مسائل فرعية صغيرة، بل في أعمق المسائل وأشدها حساسية، وهي قضية المنهج**»[1].

---

(١) «تطور علم الكلام الإمامي»: (ص٦٤-٦٥).

وحاصل القول أن الإمامية والمعتزلة امتزجا واتحدا منذ عهد بني بويه إلى زماننا هذا ولم يفترقا، ومن يومها تصادق الرفض والاعتزال، كما قال الإمام الذهبي رحمه الله.

ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: **«وقدماء الشيعة كانوا متفقين على إثبات القدر والصفات، وإنما شاع فيهم رد القدر من حين اتصلوا بالمعتزلة في دولة بني بويه»**[(١)].

ويقول أيضًا: **«فإن الرافضة القدماء لم يكونوا جهمية، بل كانوا مثبتة للصفات ... فلما كان بعد زمن البخاري في عهد بني بويه الديلم فشا في الرافضة التجهم وأكثر أصول المعتزلة»**[(٢)].

ويقول الإمام ابن القيم رحمه الله: **«وكان الرجل [يعني: أبا الفتح عثمان ابن جني] وشيخُه [يعني: أبا علي الجبائي] في زمن قوة شوكة المعتزلة، وكانت الدولة دولة رفض واعتزال، وكان السلطان عضد الدولة ابن بويه، وله صنف أبو علي (الإيضاح)، وكان الوزير إسماعيل بن عباد معتزليًّا، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد معتزليًّا»**[(٣)].

ولذا وضع الإمام المقريزي هذه القاعدة الجامعة، فقال: **«وقلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي إلا قليلًا منهم»**[(٤)].

قلت: ولو قيل: قلما يوجد رافضي إلا وهو معتزلي، لكان أولى، إذ الرافضة هم المتأثرون التابعون، والمعتزلة هم المؤثرون المتبوعون، كما سبق تقريره وبيانه.



(١) «منهاج السنة النبوية»: (٣/ ١٣٩).

(٢) «الفتاوى الكبرى»: (٦/ ٣٦٩) لابن تيمية.

(٣) «مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»: (ص٣٤١) لابن القيم.

(٤) «المواعظ والاعتبار»: (٢/ ٣٤٨).

* **المَطْلَبُ الثَّالِثُ: أسباب تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة:**

إذا ثبت لدينا أن الإمامية تأثروا بالمعتزلة، واقتبسوا منهم عقائدهم الاعتزالية، ومناهجهم الكلامية، فلا شك أن هذا التأثر نتج عن جملة من الأسباب أدت إليه، وعوامل ساعدت على هذا التقارب، وهيأت هذا الامتزاج، حتى وصل الحال إلى ما قررناه سابقًا من أنه ما من رافضي إمامي إلا وهو معتزلي، وقد حاول كثير من الباحثين استقصاءها وحصرها[١]، وقد سبق ما يشير إلى شيء منها، ويمكن تقسيم هذه الأسباب إلى قسمين:

القسم الأول: أسباب تتعلق بالمعتزلة:

١- تأثير النزعة الإقليمية في بغداد، حيث تلاقى الإمامية ومعتزلة بغداد الملقبون بمتشيعة المعتزلة، الذين كانوا أقرب إلى التشيع من معتزلة البصرة، فكانوا يقولون: إن عليًا رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وإن إمامة المفضول على الفاضل جائزة، ويتبرأون من بعض الصحابة الذين زعموا أنهم اجتمعوا على عداوة علي مع معاوية رضي الله عنهما[٢].

وكانت الكوفة التي نشأ فيها بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد شيعية، غلب عليها، بل سادها التشيع المقتصد والغالي، وما إن نشأت مدرسة بغداد ذات المنبت الكوفي حتى تسلل التشيع إلى الاعتزال، فأطلق على معتزلة بغداد (متشيعة المعتزلة) تمييزًا لهم عن معتزلة البصرة[٣]، ومما لا شك فيه أن البيئة لها تأثير قوي على الأفكار والمعتقدات.

---

(١) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (٢/ ٢٢٠-٢٢١)، «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»: (ص٤٦٦-٤٧٤)، «الصلة بين التشيع والاعتزال»: (١/ ٢٣٥-٢٤٩).

(٢) ينظر: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص٤٢-٤٣) للملطي.

(٣) ينظر: «المعتزلة»: (ص٢٦١-٢٦٢) د/ أحمد صبحي.

٢- النزعة الشيعية عند رؤوس المعتزلة عامة -بصريين وبغداديين-، فقد نسب بعض المعتزلة إلى واصل بن عطاء أنه كان يفضِّل علي ابن أبي طالب على عثمان، ولذلك سمي شيعيًا، بل نسب القول بتفضيل علي رضي الله عنه على جميع الصحابة إلى المتقدمين من المعتزلة[١]، وفيه نظر.

فيروى عن واصل أنه كان يعتقد في أصحاب الجمل أن أحد الفريقين فَسَقة لا بأعيانهم، وكان يقول: «**لو شهد عليٌّ وطلحة، أو عليٌّ والزبير، أو رجل من أصحاب عليٍّ ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بَقْلٍ لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه**»، ويبين الإمام عبد القاهر البغدادي أثَّر هذا القول على الروافض المتأخرين الذين تلقفوا عقائد الاعتزال، بقوله: «**ولقد سخنت عيون الرافضة القائلين بالاعتزال بشكِّ شيخ المعتزلة في عدالة عليٍّ رضي الله عنه وأتباعه**»[٢].

وعليه، فأرى أن نسبة القول بتفضيل عليٍّ إلى واصل بن عطاء مجازفة يجانبها الصواب، خصوصًا إذا علمنا أن هذه النسبة إنما جاءت من المتأخرين من المعتزلة والزيدية والرافضة، وأن المشهور عن واصل خلافه.

وأبو عبد الله البصري المعتزلي كان يقول: «**إن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب**»، وكان يلقب بالمفضِّل[٣].

وكان أبو الهذيل العلاف يفضل عليًّا على عثمان[٤].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٦٦).

(٢) «الفرق بين الفرق»: (ص١٣٧).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٦٧).

(٤) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٤٨) لابن المرتضى.

وإبراهيم النظَّام يعتقد أن الحجة في قول الإمام المعصوم، ولا يرى الحجة في الإجماع ولا في القياس، وقال: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وقد نُصَّ ﷺ على عليٍّ رضي الله عنه في مواضع، وكذلك وقع في كبار الصحابة وطعن فيهم[١].

بل نسب أبو جعفر الإسكافي إلى بشر بن المعتمر، وأبي موسى، وجعفر ابن مبشر، وسائر قدماء البغداديين القول بأن أفضل المسلمين علي بن أبي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم ابنه الحسين، ثم حمزة بن عبد المطلب، ثم جعفر بن أبي طالب، ثم أبو بكر بن أبي قحافة، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان[٢].

وكان القاضي عبد الجبار يتوقف في الأفضل، ثم قطع بأن أفضل الصحابة علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٣].

٣- ضعف شوكة المعتزلة، وضياع نفوذهم وسطوتهم بعد انقلاب الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ) عليهم، فتم إبعادهم عن مهام الحكم والوظائف الهامة، فلم يعد لمذهبهم ما كان يتمتع به من هيبة السلطان، ثم ازداد ضعفهم وسقوطهم بعد أن نزلت بهم ضربات أهل السنة والجماعة، وما شنوه عليهم من حرب فكرية لا هوادة فيها، قوَّضت مذهبهم وهدمت أركانهم، فلم يجدوا بُدًّا من أن يرتموا في أحضان الرافضة[٤].

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٥٩).

(٢) ينظر: «شرح نهج البلاغة»: (١١/ ١١٩) لابن أبي الحديد.

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٦٧).

(٤) ينظر: «المعتزلة»: (ص٢٠٤) لزهدي جار الله، «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٤٤٢)، (٢/ ٢٢٠).

٤- تحوُّل بعض المعتزلة إلى مذهب الإمامية، وقد سبق أن ثمَّ مرحلة كان فيها عداء واضح بين المعتزلة والشيعة بسبب مذهب الشيعة الإمامية في الإمامة، وقولهم بالرجعة والبداء ونحو ذلك مما يخالف فيه المعتزلة، لكن بعض المعتزلة مالوا إلى التشيع وتحوَّلوا إلى مذهب الإمامية، فتبرأت منهم المعتزلة.

وقد ذكر ذلك أبو الحسين الخياط في رده على ابن الراوندي المتشيع بعد اعتزاله، فقال: «**فلعمري أن فضلًا الحذاء قد كان معتزليًّا نظَّاميًّا إلى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك ... وأما ابن حائط فلا أعلم أحدًا كان أغلظ عليه من المعتزلة، ولا أشد عليه منها**»[١].

وابن الراوندي هو أبو الحسن أحمد بن يحيى (ت٢٥٠هـ) كان معتزليًّا، ثم تشيَّع، ثم تزندق، والكتب التي ألفها قبل إلحاده كانت في الاعتزال والرفض[٢].

وأما أحمد بن حائط أو ابن خابط، فقد كان هو وفضل الحدثي الحذاء من أصحاب النظام يقولان بقوله، ويعتقدان رأيه[٣]، ولعل ذلك هو الذي قرَّبهم من الإمامية، وطردتهم بسببه المعتزلة.

وأيضًا: أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبَّة، تلميذ أبي القاسم البلخي، كان من المعتزلة ثم دان بمذهب الإمامية، أو كما عبَّر النجاشي: «**كان قديمًا من المعتزلة، وتبصَّر وانتقل**»[٤].

---

(١) «الانتصار»: (ص١٤٢) للخياط.

(٢) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٤/ ٥٩)، «لسان الميزان»: (١/ ٦٩٥).

(٣) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٥٩)، «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٨٦)، (٢٤/ ٥٨).

(٤) «رجال النجاشي»: (ص٣٧٥)، وينظر: «معجم رجال الحديث»: (١٧/ ٢٣٢).

وأيضًا: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مَمْلك الأصفهاني، كان معتزليًّا، وتحوَّل إلى مذهب الإمامية، وقد أثبتت كثير من مصادر الشيعة رجوعه عن الاعتزال إلى الإمامية على يد عبد الرحمن بن أحمد بن جبرويه، وله مع أبي علي الجبائي مجلس في الإمامة بحضرة أبي القاسم بن محمد الكرخي، وله كتب، منها: كتاب الإمامة، وكتاب نقض الإمامة على الجبائي لم يتمه[١].

وأيضًا: علي بن محمد بن العباس أبو الحسن، قال فيه النجاشي: «**وكان مجردًا في مذهب الإمامية، وكان قبل ذلك معتزليًّا، وعاد**»[٢].

ومما لاشك فيه أن هؤلاء المتحولين من الاعتزال إلى الإمامية حملوا معهم كثيرًا من عقائد المعتزلة وألصقوها بالإمامية، وقد ساعد على ذلك الفراغ العقدي لدى الإمامية الاثني عشرية في غير مسألة الإمامة.

الثاني: أسباب تتعلق بالإمامية الاثني عشرية:

١- استياء متأخري الإمامية من عقائد المتقدمين، الذين اشتهر عنهم القول بالتجسيم والتشبيه، وهو قول مستشنع، مخالف للمنقول، ومناقض للمعقول، قال الإمام الشهرستاني ﷺ: «**وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك، وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد من التشبيه والحلول**»[٣].

---

(١) ينظر: «رجال النجاشي»: (ص٢٣٦)، «خلاصة الأقوال»: (ص٢٠٥، ٢٦٦)، «رجال ابن داود»: (ص١٧٧)، «جامع الرواة»: (١/ ٤٤٦)، (٢/ ١٤٤)، «معجم رجال الحديث»: (١٠/ ٣٣٥).

(٢) «رجال النجاشي»: (ص ٢٦٩).

(٣) «الملل والنحل»: (١/ ١٧٣).

وقد أعلن أئمتهم البراءة منهم، ونهَوا عن الأخذ بأقوالهم، واتباع آرائهم.

٢- الاستعانة بخبرات المعتزلة الكلامية الجدلية لمقاومة هجوم أهل السنة والنكاية بهم، فقد شنَّ أهل السنة حربًا شعواء على كلٍّ من الشيعة الإمامية والمعتزلة، وأنشبوا أظفارهم فيهم بلا شفقة، فأراد الرافضة بانضمام المعتزلة إليهم واقتباس مذهبهم بناء قلعة محصنة ضد أهل السنة، خصوصًا بعد أن ذهب سلطان الدولة عن المعتزلة، وانتقل إلى الإمامية في عهد بني بويه، ففقد المعتزلة استقلالهم، وأضحَوا ظلًّا للشيعة[١].

٣- تحوُّل كثير من الشيعة الزيدية إلى مذهب الإمامية؛ إذ من المعلوم أن تأثر الزيدية بالمعتزلة كان أسبق وأقوى من تأثر الإمامية، وقد مال كثير من الزيدية إلى مذهب الإمامية بعد أن ضعف أمر أئمتهم، يقول الإمام الشهرستاني: «**ومالت أكثر الزيدية بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول، وطعنت في الصحابة طعنَ الإمامية**»[٢].

هذا فضلًا عن وجود فرقة من الزيدية ذات نزعة رافضيةٍ، وهي الجارودية الذين كفروا الصحابة لتنصيبهم أبا بكر خليفة باختيارهم، وتركهم بيعة علي[٣]، حتى إن المفيد لم يُدخل في الشيعة من فرق الزيدية إلا الجارودية[٤].

---

(١) ينظر: «المعتزلة»: (ص٢٠٤-٢٠٥) لزهدي جار الله، «في الفلسفة الإسلامية»: (٢/ ٣٧) د. إبراهيم مدكور، «نشأة الفكر الفلسفي»: (٢/ ٢٢١).

(٢) «الملل والنحل»: (١/ ١٥٧).

(٣) ينظر: «الفرق بين الفرق»: (ص٥٢).

(٤) ينظر: «أوائل المقالات»: (ص٣٧).

ولا شك أن تحوُّل هؤلاء الزيدية كان له أثره في انتقال العقائد الاعتزالية إلى الإمامية؛ لأنهم حملوا معهم كثيرًا من عناصر مذهبهم الاعتزالي، ومزجوه بالمذهب الإمامي الاثني عشري[١].

٤- سلطة الدولة البويهية التي هيأت ظروف الالتقاء بين المعتزلة والإمامية، وتشجيع الأمراء والوزراء لرجال كلا المذهبين من نشر عقيدته، حتى أصبح الاعتزال والرفض صنوين التقيا ولم يفترقا، كما سبق بيانه قريبًا.

٥- تلمذة كثير من الإمامية الاثني عشرية على رؤساء المعتزلة، وقد ذكرنا سابقًا أن المفيد بعد انتقاله إلى بغداد كان يشتغل بالقراءة على أبي عبد الله الحسين بن علي البصري المعتزلي (ت٣٦٩هـ)، وأبي الحسن علي بن عيسى الرماني المعتزلي (ت٣٨٤هـ)[٢]، والشريف المرتضى الإمامي (ت٤٣٦هـ) كان يقرأ ويتتلمذ على القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) في بغداد[٣].

وقد تتلمذ على المفيد والمرتضى عدد كبير من رجالات الإمامية كان لهم أكبر الأثر في اتجاه المذهب نحو الاعتزال.

وخلاصة القول: إن تأثر الإمامية بالمعتزلة حقيقة علمية مسلَّمة، وقد قامت البراهين العلمية والشواهد التاريخية على إثبات هذه الحقيقة، وتبين أن محاولة الإمامية الاثني عشرية إنكار ذلك دونها خرطُ القتاد.



(١) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (٢/ ٢٢١).

(٢) ينظر: «معلم الشيعة الشيخ المفيد»: (ص٤٥) للشيخ محمد هادي الأميني.

(٣) ينظر: «الطبقتان الحادية العشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون»: (ص ٣٨٢) للحاكم الجشمي (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة).

الفَصۡلُ الأوَّلُ

تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة في أصل التوحيد

وفيه مباحث:

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلۡأَوَّلُ: مفهوم التوحيد.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلثَّانِي: أول واجب على المكلف.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلثَّالِثُ: منهج إثبات وجود الله تعالى.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلرَّابِعُ: منهج إثبات وحدانية الله تعالى.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلۡخَامِسُ: أسماء الله الحسنى.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلسَّادِسُ: صفات الله تعالى.

ٱلۡمَبۡحَثُ ٱلسَّابِعُ: رؤية الله بالأبصار في الآخرة.



مدخل

التوحيد هو أصل الديانة الإسلامية، ولب الرسالة المحمدية، وهو أول دعوة المرسلين، وآخر كلام المؤمنين، وهو إعلان للحرب على الوثنية والإلحاد، وتحرير للناس من الذل والاستعباد.

وقد اتفق على الاعتقاد به كل أهل القبلة، ودان به جميع أهل الملة، فمن أنكره كان من الكافرين، ومن جحده كان في النار من المخلدين.

لكن وقع الخلاف بين الفرق الإسلامية في تحديد مفهومه ومعناه، وحقيقة التوحيد الذي يجب صرفه لله، حتى إن ما يراه بعضهم إيمانًا وتوحيدًا، يراه آخرون شركًا وتنديدًا[1].

قال الجاحظ[2]: **«اختلف أهل الصلاة في معنى التوحيد، وإن كانوا قد أجمعوا على انتحال اسمه، فليس يكون كلٌّ من انتحل اسم التوحيد موحدًا إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشبهه بشيء ذي أجزاء»**[3].

وقد كان هذا الخلاف في تحديد معنى التوحيد وحقيقته، نتيجة تنازعهم في كثير من أفراده ومسائله، مثل: منهج إثبات وجود الله ردًّا على الدهرية والملحدين، ومنهج إثبات وحدانيته ردًّا على الوثنيين والمشركين، فعمد

---

(١) ينظر: «مدارج السالكين»: (٣/ ٤٠٩-٤١١).

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف، أخذ عن النظّام، وجمع بين الكلام والأخبار والفتيا والعربية وتأويل القرآن وأيام العرب، توفي سنة ٢٥٥هـ، ومن تصانيفه: الرد على المشبهة، والحجة والنبوة، والمعلمين، والحيوان.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١١/ ٥٢٦)، «طبقات المعتزلة»: (ص٦٧).

(٣) «الرد على المشبهة»: (ص١٠٩) للجاحظ، ضمن مجموع فيه كتابان للجاحظ (المعلمين والرد على المشبهة).

بعضهم إلى الطرق الكلامية الفلسفية، وانتصر آخرون للطريقة القرآنية المحمدية.

ومع إجماعهم على وجوب إثبات كل كمال للذات الإلهية، ونفي كل نقص يضاد الألوهية، إلا أنهم اختلفوا في تحديد ما هو كمال يجب إثباته، وما هو نقص يجب نفيه عن ذاته[١].

والتوحيد في اللغة: الإفراد، يقال: أوحد الشيء ووحَّده، أي: أفرده، ومتوحد، أي: منفرد، ويقال: وحَّده وأحَّده توحيدًا، أي: جعله واحدًا، والواحد معناه: أنه لا ثاني له، والواحد والأحد في حقه تعالى مترادفان، لكن لفظ الأحد لا ينعت به غير الله؛ لخلوص هذا الاسم الشريف له[٢].

والتوحيد في حقه تعالى: تفعيل في النسبة، كالتصديق والتكذيب لا للجَعْل، فمعنى: وحَّدت الله، أي: نسبت إليه الوحدانية، لا جعلته واحدًا؛ فإن وحدانية الله تعالى ذاتية له، ليست بجعل جاعل[٣].



---

(١) ينظر: «قواعد الأحكام»: (١/ ٣٠٧) للعز بن عبد السلام.

(٢) ينظر: «لسان العرب»: (٦/ ٤٧٨٢)، «تاج العروس»: (٩/ ٢٦٦)، «المعجم الوسيط»: (٢/ ١٠٥٨).

(٣) ينظر: «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ٥٦- ٥٧) للسفاريني.

المَبحَثُ الأَوَّلُ
مفهوم التوحيد

وفيه أربعة مطالب:

المَطلَبُ الأَوَّلُ:	مفهوم التوحيد عند المعتزلة.
المَطلَبُ الثَّانِي:	مفهوم التوحيد عند الشيعة الإمامية.
المَطلَبُ الثَّالِثُ:	تأثر الإمامية بالمعتزلة في مفهوم التوحيد.
المَطلَبُ الرَّابِعُ:	نقد مفهوم التوحيد عند المعتزلة والإمامية.

* المَطلَبُ الأَوَّلُ: مفهوم التوحيد عند المعتزلة:

التوحيد هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، وهو يعد أهم أصولهم وإليه ينتسبون، فسموا بالموحدة وأهل التوحيد، وكانوا جِدَّ حريصين على الافتخار به والانتصار له[1]؛ لذا فقد حرصوا على بيان حقيقة هذا الأصل وتوضيح معناه، يقول القاضي عبد الجبار: «**والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة: عبارة عما به يصير الشيء واحدًا ...، فأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعًا؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا**»[2].

قلت: وبه يتبين أن اسم التوحيد - عند المعتزلة - لا يطلق إلا على من اجتمع فيه أمران: الأول: علمي وهو العلم، والثاني: عملي وهو الإقرار

---

(١) «المعتزلة»: (ص٥-٦) لزهدي جار الله.

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٢٨)، وينظر: «الأصول الخمسة»: (ص٦٧-٦٨) المنسوب للقاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ١٩٨) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

واليقين، وهو قدر زائد على مجرد العلم والمعرفة، ثم نلاحظ في هذا التعريف أن حقيقة التوحيد عند المعتزلة تقوم في المقام الأول على نفي الصفات؛ لأن إثبات صفات زائدة على الذات يستلزم -عندهم- تعدد القدماء، وهو مناقض لمفهوم التوحيد.

ثم يشرح القاضي معنى الوحدانية وأقسامها في حقه تعالى قائلًا: «**اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعَّض ...، وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال: فلان واحد في زمانه، وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الثاني؛ لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في ألَّا يتجزأ ولا يتبعض - وإن كان كذلك - لأن غيره يشاركه فيه**»[(١)].

قلت: وهذا يدل أيضًا على أن قطب رحى التوحيد عند المعتزلة يقوم على نفي كل صفة فيها مشاركة لله مع غيره.

ولذا فهم يفتخرون به دون غيرهم، ويرون أنهم أهل التوحيد في الحقيقة، يقول أبو الحسين الخياط: «**وهل يعرف أحد صحَّح التوحيد، وثبَّت القديم جل ذكره واحدًا في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم [يعني: المعتزلة]**»[(٢)].

وبالجملة: فمفهوم التوحيد عند المعتزلة يقوم على خمسة أمور:

الأول: إثبات الطريق الموصل إلى معرفة الله تعالى.

الثاني: أن المحدَثات لابد لها من محدِث.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٧)، وينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢١٥) لابن متويه، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٤/ ٢٤١).

(٢) «الانتصار»: (ص٥٦).

الثالث: ما يستحقه هذا المحدِث من الصفات التي تجب لذاته.

الرابع: ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات.

الخامس: أنه واحد في هذه الصفات، فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا، ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى(١).

وفيما يلي -إن شاء الله- بيان لهذه الأمور تفصيلًا.

* **المطلب الثاني: مفهوم التوحيد عند الشيعة الإمامية:**

لا يختلف مفهوم التوحيد عند الشيعة الإمامية عنه عند المعتزلة في الاعتماد على نفي الصفات عن الله ﷻ فرارًا من التشبيه والتجسيم -على حد زعمهم- وأن ذلك غاية التوحيد، يقول الصدوق(٢): «**فأما توحيد الله تعالى ذكره، فهو توحيده بصفاته العلى وأسمائه الحسنى، كان كذلك إلهًا واحدًا لا شريك له ولا شبيه، والموحد هو من أقرَّ به على ما هو عليه ﷻ من أوصافه العلى وأسمائه الحسنى على بصيرة منه ومعرفة وإيقان وإخلاص**»(٣).

قلت: ونلاحظ اشتراطه العلم والإقرار لتحقيق التوحيد كما اشترطهما القاضي عبد الجبار.

---

(١) ينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٦)، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٤/ ٢٤١-٢٤٥)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٠٢) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الملقب بالصدوق، كانت أسرته معروفة بالعلم، ومن البيوتات العريقة في قم، وتوفي سنة ٣٨١هـ، ومن مؤلفاته: من لا يحضره الفقيه، الاعتقادات، علل الشرائع وغيرها. ينظر: «معالم العلماء»: (ص١٤٦) لابن شهر آشوب، «خلاصة الأقوال في أحوال الرجال»: (ص٢٤٨) للحلي.

(٣) «التوحيد»: (ص٩٢-٩٣) للصدوق.

ومعتمد الصدوق وغيره من متكلمي الإمامية في تفسير التوحيد على مرويات الأئمة التي تنص على هذا المعنى، وهو الأمر الذي انفرد به الشيعة الإمامية عن المعتزلة.

روى الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «**أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه**»[١].

وقد علق عليه محققه الشيخ علي أكبر غفارى بقوله: «**وهذا الكلام كثير الدور في كلمات أئمتنا - سلام الله عليهم -، والمراد به أنه تعالى ليس له صفة مغايرة لذاته بالحقيقة، بل ذاته المتعالية نفس كل صفة ذاتية، كما يأتي التصريح به في بعض الأخبار**»[٢]، وهذا يفسر لنا معنى توحيد الله بصفاته الذي ذكره الصدوق[٣].

أما جعفر الصادق فقد روَوْا عنه أنه فسر التوحيد أيضًا بنفي كل ما يجوز على المخلوق عن الخالق جل وعلا، فقد روى الصدوق عنه أنه قال - لما سأله رجل عن التوحيد والعدل -: «**أما التوحيد؛ فألَّا تجوِّز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل؛ فألَّا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه**»[٤]، وهو ما عبر عنه محمد المظفر، بقوله: «**سلب الأشياء الممكنة عن الله تعالى هو عين التوحيد**»[٥].

وفي بيان معنى وحدانية الله ﷻ يروون عن عليٍّ رضي الله عنه أن أعرابيًّا قام إليه يوم الجمل، فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول: إن الله واحد؟ قال:

---

(١) «المصدر السابق»: (باب التوحيد ونفي التشبيه): (ص٤٠).

(٢) «المصدر السابق»: (ص٤٠) هامش (٥).

(٣) ينظر: «هداية الأمة إلى معارف الأئمة»: (ص٥٣٠) لمحمد بن الحسين الخراساني.

(٤) ينظر: «التوحيد»: (باب معنى التوحيد والعدل): (ص١٠٣) للصدوق.

(٥) «الفلسفة الإسلامية»: (ص١٠٩) لمحمد رضا المظفر.

«يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله ﷻ، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفَّر من قال: إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنه تشبيه، وجلَّ ربنا عن ذلك وتعالى، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: إنه ﷻ أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا ﷻ»[1].

قلت: وهذا التقسيم قريب مما ذكره المعتزلة في معاني لفظ (الواحد)، وأن المعنى الذي يليق بالله تعالى منها هو: **«أنه ليس له في الأشياء شبه»**، وهو نظير قول المعتزلة: **«يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره»**.

ويؤيد الشيخ هاشم معروف الحسني هذا المعنى في تعليقه على كلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه السابق قائلًا: **«وبهذا التحديد القصير لحقيقة التوحيد جمع كل ما ذكره المعتزلة في معنى الوحدانية»**[2].

والتوحيد عند الإمامية مراتبُ ودرجاتٌ متفاوتة عدها شيخهم إبراهيم الموسوي الزنجاني أربع مراتب، وهي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الآثار، لكنه زعم أن الشيعة الإمامية انفردوا دون سائر المسلمين بتحقيقها جميعًا، فقال: **«والشيعة تشارك سائر المسلمين في الاعتقاد بالمرتبة الأولى [أي: توحيد**

---

(١) «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب التوحيد ونفي الشرك): (٣/ ٢٠٦-٢٠٧)، «التوحيد»: (باب معنى الواحد): (ص٨٩-٩٠).

(٢) «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٤٢-١٤٣)، وينظر: «حق اليقين في معرفة أصول الدين»: (ص٣٣) لعبد الله شبر.

الذات]، وتساهم بعض طوائف المسلمين في الاعتقاد بالمرتبة الثانية، ولكن الشيعة تمتاز عنهم جميعًا بعقيدة توحيد خاص الخاص، وهو مجموع توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال، وتمتاز أيضًا بتوحيد أخص الخواص، وهو مجموع توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال وتوحيد الآثار»[١]، ومراده بتوحيد الآثار: الاعتقاد بأن لا مؤثِّر في الوجود إلا الله.

وأما أقسام التوحيد فقد ذكر أنها ثلاثة: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد العبادة[٢]، وبعضهم قد يزيد في هذا التقسيم لكن المقصود واحد[٣].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في مفهوم التوحيد:**

من خلال عرض رأي كلٍّ من المعتزلة والإمامية في مفهوم التوحيد يتبين لنا التأثر التام بينهما كما يلي:

١- عماد مفهوم التوحيد عند المعتزلة والإمامية يقوم على نفي الصفات عن الله تعالى، وتنزيهه عن مشابهة الممكنات.

٢- تأثر الإمامية بالمعتزلة حين عدوا من معاني التوحيد نفي التجزؤ والتبعيض والتركيب في ذاته تعالى.

٣- يشترط كلٌّ منهما لتحقيق التوحيد العلم الذي هو المعرفة، والعمل

---

(١) «عقائد الإمامية»: (١/ ٢٤) للزنجاني، وينظر: «هداية الأمة إلى معارف الأئمة»: (ص٣٤٧)، «عقائد الإمامية»: (ص٣٧) للمظفر.

(٢) «عقائد الإمامية»: (١/ ٢٦) للزنجاني.

(٣) ينظر على سبيل التمثيل: «الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل»: (ص٣٥) لجعفر السبحاني، «حق اليقين في معرفة أصول الدين»: (ص٣٦-٤٠).

-أي: عمل القلب- وهو الإقرار واليقين، ولا يكون موحدًا إلا من اجتمع فيه هذان الشرطان.

٤- يفتخر المعتزلة والإمامية بأنهم انفردوا عن سائر المسلمين بتحقيق التوحيد في أعلى مراتبه وأجلى صوره.

٥- الإمامية انفردوا عن المعتزلة باستدلالهم بأحاديث ومرويات أهل البيت التي يزعمون أنها مصدرهم في العقائد والتشريعات، وقد جاءت هذه الروايات موافقة للمعتزلة.

٦- أهمل كل من المعتزلة والإمامية الكلام عن وجوب إفراد الله بالعبادة في مفهوم التوحيد، إلا بعض أفراد من الإمامية أشاروا إليه إشارات مقتضبة، وقد ظهر أثر هذا الإهمال في ظهور الشركيات عند الرافضة من دعاء الأئمة والاستغاثة بهم من دون الله واعتقاد النفع والضر فيهم ونحو ذلك، بل على العكس من ذلك أيدوه ودعَوا إليه زاعمين أنه لا ينافي التوحيد، كما سيأتي بيانه قريبًا -إن شاء الله تعالى-.

* **المطلب الرابع: نقد مفهوم التوحيد عند المعتزلة والشيعة الإمامية:**

مما لا شك فيه أن مفهوم التوحيد كما هو عند المعتزلة والإمامية مخالف للتوحيد الذي بُعث به رسول الله ﷺ وعلمه أصحابه، وبيان ذلك فيما يلي:

أولًا: حقيقة التوحيد هي إفراد الله ﷻ **بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات**[1]**، فالتوحيد ثلاثة أقسام:**

---

(١) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٢٢٤-٢٢٥)، «مدارج السالكين»: (٣/ ٤١١)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٢٥)، «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ١٢٨-١٢٩)، «تجريد التوحيد المفيد»: (ص١٦-١٧) للمقريزي.

١- **توحيد الألوهية:** وهو إفراد الله ﷻ بالعبادة، ويسمى توحيد العبادة لذلك، وهو أصل دعوة الرسل إلى أقوامهم، قال ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وهذا التوحيد هو الذي خالف فيه المشركون.

٢- **توحيد الربوبية:** وهو إفراد الله بالخلق والرزق والتدبير، وقد أقر به مشركو قريش، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لُقمَان: ٢٥، الزُّمَر: ٣٨]، وقد ألزمهم القرآن بإقرارهم بوحدانية الله في الخلق والرزق والإحياء والإماتة أن يوحدوه في العبادة، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٢١-٢٢].

٣- **توحيد الأسماء والصفات:** وهو إفراد الله ﷻ بالكمال المطلق من جميع الوجوه، وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات[1].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم ليس لازمًا، فهو تقسيم اصطلاحيٌّ لا شرعيٌّ، يدل على ذلك أن بعضهم قسم التوحيد تقسيمًا آخر، إلى قسمين: الأول: توحيد المعرفة والإثبات (الربوبية والأسماء والصفات)، والثاني: توحيد القصد والطلب (توحيد الألوهية)[2].

وهذه الأقسام متلازمة متداخلة، فتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، وعند الانفراد يتضمن

(١) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٢٥) لابن أبي العز، «القول السديد في مقاصد التوحيد»: (ص١١-١٤) للسعدي.

(٢) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (ص١/ ١٤١)، وينظر: «دعوة التوحيد»: (ص ١٣-١٤) د/ محمد خليل هراس.

أحدهما معنى الآخر، وعند الاقتران يختص كل واحد منهما بمعناه[(١)]، قال ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١١]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا﴾ [الجن: ١]، وهذا الرب المستحق للعبادة وحده لا شريك له، يستلزم اتصافه بكل كمال وجلال وتنزيهه عن كل عيب ونقص[(٢)].

ودليل هذا التقسيم المذكور هو استقراء آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن التوحيد[(٣)].

قلت: وهذا هو حقيقة التوحيد الواجب على العبيد، بخلاف ما ذهب إليه الأشاعرة[(٤)]، والماتريدية[(٥)] أن مفهوم التوحيد: أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، ولا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأغفلوا ذكر توحيد العبادة إلا في القليل النادر[(٦)]، تأثرًا منهم بالمعتزلة.

ثانيًا: هذا المفهوم الذي ظنوه غاية التوحيد لا يخالف ما كان يعتقده المشركون في الله ﷻ -من حيث الجملة-، وهو الاعتقاد بأن الله واحد في الخلق والرزق والتدبير، أما كونه واحدًا في الألوهية فلا يستحق

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ١٦٦).

(٢) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٢٩)، «منهاج السنة»: (٣/ ٣١٣).

(٣) ينظر: «القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد»: (ص ٢٦) لعبد الرزاق بن عبد المحسن بدر.

(٤) ينظر: «مقالات الأشعري»: (ص٥٥) لابن فورك، «نهاية الأقدام»: (ص٩٠) للشهرستاني، «تحفة المريد»: (ص ٣٧) للبيجوري.

(٥) ينظر: «التوحيد»: (ص٢٣، ١١٩، ١٢١) للماتريدي، «بحر الكلام»: (ص٥٨) للنسفي، «المسامرة بشرح المسايرة»: (ص ٤٣) لابن الهمام.

(٦) ينظر: «الإنصاف»: (ص٢٢) للباقلاني، «الشامل»: (ص٣٤٥) للجويني، «تحفة المريد»: (ص٨).

العبادةَ أحدٌ إلا هو، فهذا لا نجد له ذكرًا في كتب المعتزلة والإمامية، إلا في القليل النادر(١)، وإن كانوا مقرين بأن العبادة حق لله وحده إلا أن الإمامية - خاصة - صرفت كثيرًا من العبادات لأئمتهم، وجعلوهم شركاء مع الله، زاعمين أن هذا ليس من عبادتهم في شيء، وأنه لا ينافي التوحيد.

فقد زعموا أن الأئمة هم الوسائط بين الله وخلقه، وأن الناس لا يهتدون إلا بهم، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم(٢)، وهذا إن كان يراد به هداية التوفيق إلى الحق فباطل؛ لقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦]، وكذلك دخول الجنة ليس بيد أحد من الخلق إنما هو بيد الله وحده فضلًا منه ورحمة، كما حكى الله عن المؤمنين قولهم: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ مِن فَضۡلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٞ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٞ﴾ [فاطر: ٣٥].

بل غلَوا حتى زعموا أن دعاء الله لا يقبل إلا بأسماء أئمتهم(٣).

وبلغ من غلوهم أن قالوا: إن دعاء الأنبياء استجيب بالتوسل والاستشفاع بهم(٤)، ويكفي في إبطال هذه الدعاوى قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٤].

---

(١) أشار بعض الإمامية إلى توحيد العبادة إشارة عابرة، ينظر: «أصل الشيعة وأصولها»: (ص١٤١)، «عقائد الإمامية»: (١/ ٢٦) للزنجاني، «الإلهيات»: (١/ ٤٢٩) للسبحاني.

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (كتاب الأئمة، باب أن الناس لا يهتدون إلا بهم...): (٢٣/ ٩٩).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (٢٣/ ١٠٢).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (٢٦/ ٣١٩).

كما أنهم يجوِّزون الاستغاثة بأئمتهم من دون الله ﷻ، وجاؤوا بالأدعية التي تتضمن دعاءهم والاستغاثة بهم في مصادرهم[1]، والله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، ويقول سبحانه: ﴿وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدۡعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدٗا﴾ [الجنّ: ١٨].

كما جعلوا زيارة أضرحة الأئمة -المسماة عندهم بالمشاهد- فريضة من فرائض المذهب يكفر تاركها، وجعلوا من مناسك هذه المشاهد: الطواف بها، والصلاة عندها، ووضع الخدِّ عليها، وتقبيل أعتابها، ودعاء أصحابها من دون الله، واتخاذ قبورهم قبلة كبيت الله[2].

ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن هذا كله مما يناقض التوحيد، وهو دين المشركين الذين بعث إليهم الأنبياء والمرسلون، قال ﷻ: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا﴾ [نوح: ٢٣]، قال ابن عباس رضي الله عنه: **«هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصابًا وسموها بأسمائهم ففعلوا، فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسَّخ العلم عُبدت»**[3].

وهذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول لأبي الهياج الأسَدي: **«ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ؟ ألَّا تدع تمثالًا إلا طمستَه، ولا قبرًا مشرفًا إلا سويتَه»**[4].

---

(١) ينظر: «وسائل الشيعة»: (باب كراهة ترك زيارة الحسين): (١٠/ ٣٣٣) للحر العاملي.

(٢) ينظر للاستزادة: «أصول مذهب الشيعة»: (٢/ ٤٦٧-٤٧٧).

(٣) أخرجه البخاري (كتاب التفسير، سورة نوح) ح[٤٩٢٠].

(٤) أخرجه مسلم (كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر) ح[٩٦٩].

وعن علي بن الحسين أنه رأى رجلًا يجيء إلى فرجة كانت عند قبر النبي ﷺ فيدخل فيها فيدعو، فدعاه، فقال: ألا أحدثك بحديث سمعته من أبي عن جدي عن رسول الله ﷺ قال: **«لا تَتَّخِذُوا قَبْرِي عِيدًا، وَلا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا، وَصَلُّوا عَلَيَّ؛ فَإِنَّ صَلاتَكُمْ تَبْلُغُنِي حَيْثُ كُنْتُمْ»**[١].

قال ابن تيمية رحمه الله: **«فانظر هذه السنة كيف مخرجها من أهل المدينة وأهل البيت الذين لهم من رسول الله ﷺ قرب النسب وقرب الدار؟! لأنهم إلى ذلك أحوج من غيرهم، فكانوا لها أضبط»**[٢].

وتزعم الشيعة الإمامية أن للأئمة حق التشريع والتحليل والتحريم، فما أحلوه فهو حلال وإن حرمه الله، وما حرموه فهو حرام وإن أحله الله[٣].

وقد روى عدي بن حاتم رضي الله عنه أنه لما قدم على النبي ﷺ وهو نصراني، فسمعه يقرأ هذه الآية: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، قال: فقلت له: إنا لسنا نعبدهم، فقال: **«أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللهُ فَتُحَرِّمُونَهُ، وَيُحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَتُحِلُّونَهُ؟»** قال: قلت: بلى، قال: **«فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ»**[٤].

وبلغ من تطاولهم وجرأتهم وغلوهم أن أعطَوا أئمتهم بعض صفات وخصائص الربوبية التي لا تنبغي إلا لله، فقد زعموا أن الأرض كلها

---

(١) أخرجه أبو يعلى في مسنده (١/ ٢٤٥) ح[٤٦٥]، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (كتاب الصلاة، باب في الصلاة عند قبر النبي ﷺ وإتيانه) ح[٧٦٢٤]، وحسنه السخاوي في «القول البديع»: (ص٢٢٨).

(٢) «اقتضاء الصراط المستقيم»: (٢/ ١٧٦).

(٣) ينظر: «الكافي»: (كتاب الحجة، باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام): (١/ ١٨٥)، «بحار الأنوار»: (٢٥/ ٣٤٠).

(٤) أخرجه الترمذي (أبواب تفسير القرآن، سورة التوبة) ح[٣٠٩٥]، وهو حديث حسن بمجموع طرقه.

للإمام يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء[١]، والله ﷻ يقول: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨].

بل وأسندوا إليهم الكثير من الأمور الكونية التي لا تكون إلا بتدبير الله ومشيئته، فالأئمة يقدرون على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وجميع معجزات الأنبياء، وأنهم سُخر لهم السحاب، ويسر لهم الأسباب[٢].

ويبطل هذا قولُ الله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا ٱلْمَصِيرُ﴾ [ق: ٤٣]، وقولُه جل جلاله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠].

ويزعمون أن الأئمة يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء[٣]، والله ﷻ يقول: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥][٤].

ثالثًا: قولهم: واحد في ذاته لا قسيم له ولا جزء له، إن أرادوا به أن ذات الله ﷻ يمتنع عليها التفرقة والتجزئة والانقسام والتركيب فهذا حق، وإن أرادوا بذلك نفي صفاته الثابتة له بدعوى استلزامها للتجسيم والتركيب والتبعيض، فهذا باطل سيأتي بيانه[٥].

---

(١) ينظر: «الكافي»: (كتاب الحجة، باب أن الأرض كلها للإمام): (١/ ٤٠٧).

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (٢٧/ ٢٩-٣٢).

(٣) ينظر: «أصول الكافي»: (كتاب الحجة، باب أن الأئمة ﷺ يعلمون علم ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم الشيء - صلوات الله عليهم -): (١/ ٢٦٠).

(٤) للتوسع في معرفة ضلالات الشيعة في مفهوم التوحيد. ينظر: «أصول مذهب الشيعة»: (٢/ ٤٢٥-٥٢٤).

(٥) ينظر: «التدمرية»: (ص١٨٤-١٨٥).

رابعًا: تفسيرهم لمعنى الواحد بأنه ما لا يتجزأ ولا ينقسم، مردود بأنه لم يرد استعمال لفظ (الواحد) في القرآن والسنة ولغة العرب إلا فيما سمَّوه منقسمًا ومركبًا وجسمًا، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدَّثر: ١١]، وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٢٤]، والعرب تقول: رجل واحد، وفرس واحد، وجمل واحد، وأمثال ذلك[١].

خامسًا: القول بأن الله واحد في صفاته لا شبيه له ولا مثيل، حق لا ينازع فيه مسلم، لكن عند التفصيل نجد أن المعتزلة والشيعة الإمامية أدرجوا في هذا نفي جميع الصفات زاعمين أن إثباتها يقتضي التشبيه والتمثيل، ومعلوم أن إثبات الصفات لله على الوجه الذي يليق بكماله وجلاله ليس فيه تشبيه ولا تمثيل.

يقول ابن تيمية رحمه الله: **«وهؤلاء كلهم [أي: نفاة الصفات] وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شرٌّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارًا من تشبيههم بزعمهم له بالأحياء»**[٢].

---

(١) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٧/ ١١٤-١١٧).

(٢) «التدمرية»: (ص١٨٣).

سادسًا: قولهم: واحد في أفعاله لا شريك له، حقٌّ أيضًا؛ فإن الله هو رب كل شيء وخالقه، لكنهم خالفوا هذا الأصل حين ادعوا أن العباد مستقلون بخلق أفعالهم ولا سلطان لله في خلقها[١]، وسوف يأتي تفصيل ذلك بمشيئة الله تعالى.

سابعًا: وأما الروايات التي استدل بها الإمامية على مذهبهم في مفهوم التوحيد فلا تصح سندًا ولا متنًا لما يلي:

١- حديث الرضا: «**نظام توحيد الله نفي الصفات عنه ...**»، في إسناده محمد بن عمرو الكاتب، ومحمد بن زياد القلزمي، ومحمد بن أبي زياد الجُدي، وكلهم مجهولون، وكل منهم قيل فيه: لم يذكروه[٢].

٢- وأما رواية جعفر الصادق: «**أما التوحيد فألَّا تجوِّزَ على ربك ما جاز عليك**»، ففي إسنادها محمد بن سعيد بن عزيز السمرقندي مجهول لم يذكروه[٣]، هذا فضلًا عن الإبهام في الإسناد، ورجال لم يسمهم الصدوق.

٣- وأما حديث علي رضي الله عنه في بيان معنى أن الله واحد، ففي إسناده محمد ابن إبراهيم الطالقاني شيخ الصدوق لم يوثقه أحد، إلا أن الصدوق ترضى عنه، وليس في ترضي الصدوق دلالة على الحسن فضلًا عن الوثاقة[٤].

وأما متنًا فلما ذكرناه آنفًا من قصور هذا المفهوم عن المقصود الأعظم الذي دل عليه القرآن الكريم، وهو إفراد الرب سبحانه بالعبادة، الأمر الذي أهمله الشيعة وخالفوه.

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٨٠-١٨١).

(٢) ينظر: «مستدركات علم رجال الحديث»: (٦/ ٣٨١)، (٧/ ١٠١، ٢٥٨) للشاهرودي.

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (٧/ ١١٠).

(٤) ينظر: «معجم رجال الحديث»: (١٥/ ٢٣١) للخوئي.

هذا، وقد جاءت روايات في كتبهم تدل على حقيقة التوحيد، وهو إفراد الرب بالعبادة، وتنهى عن هذه المظاهر الشركية التي يتوجهون بها إلى الأئمة من دون الله تعالى، منها:

١- عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله عز وجل يقول: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠] قال: «**هو الدعاء، وأفضل العبادة الدعاء**»[١]، فإذا كان الدعاء أفضل العبادة، فلم يصرفونه إلى أئمتهم من دون الله؟!

٢- عن محمد الباقر عليه السلام قال: إن رسول الله ﷺ قال: «**لا تَتَّخِذُوا قَبْري قِبلةً ولا مسْجِدًا؛ فإنَّ الله عز وجل لَعَنَ الذينَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أنْبِيائِهِمْ مَسَاجِدَ**»[٢].

٣- وعن جعفر الصادق عليه السلام قال: «**لا تشرب وأنت قائم، ولا تَبُلْ في ماءٍ نقيع، ولا تطفْ بقبر**»[٣]، ومن العجيب تأويل -بل تحريف- المجلسي له بقوله: «**(لا تطف بقبر) كأن المعنى: لا تتغوط عليه**»[٤]!!

٤- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]؟ فقال: «**أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حرامًا، وحرموا عليهم حلالًا، فعبدوهم من حيث لا يشعرون**»[٥].

---

(١) «الكافي»: (٢/ ٤٦٦).

(٢) «وسائل الشيعة»: (٣/ ٢٣٥).

(٣) «الكافي»: (٦/ ٥٣٤)، «وسائل الشيعة»: (١/ ٣٤٠).

(٤) «بحار الأنوار»: (٦٠/ ٢٦١).

(٥) «الكافي»: (١/ ٥٣).

ويعلق آية الله المهتدي أبو الفضل البرقعي[(١)] على هذه الرواية -بعد أن بين ضعفها- قائلًا: «إذا كان الشيعة قد قبلوا هذه الرواية، فلماذا يتوجهون إلى أكابرهم وقت العبادة، ويعتقدون بحضورهم معهم، واطلاعهم على نواياهم[(٢)] ودخائلهم؟ ولماذا يعتبرونهم ملاذًا لقضاء حاجاتهم؟ وإذا كانوا يقبلون ما أمر الله والإمام الصادق، فلماذا يجعلون أنفسهم كأهل الكتاب؟ إذن هذا الحديث مع ضعف سنده فإننا نقبله؛ لأنه يوافق القرآن[(٣)]»[(٤)].



(١) هو أبو الفضل بن الحسن ابن حجة الإسلام السيد أحمد بن السيد رضي الدين البرقعي، ولد في قم سنة ١٣٢٩هـ أو ١٣٣٠هـ، وطلب العلم في قم في المدرسة الرضوية، وصرف أكثر عمره في تحصيل الأحكام والمعارف حتى وصل إلى مرتبة المرجعية، وأجاز له شيوخه أخذ الخمس ونال مرتبة الاجتهاد من عدة مراجع في المذهب، كان في شبابه متعصبًا لمذهب الإمامية، ولما كبرت سنه تفرغ للاطلاع وتدبر القرآن حتى تبين له أن مذهبهم غارق في الخرافات ومخالف لصريح القرآن، فبدأ دعوته الإصلاحية، وابتلي كثيرًا بسبب ذلك، وتوفي عام ١٤١٢هـ، ومن مؤلفاته: حقيقة العرفان، العقل والدين في العدل والتوحيد، تحريم المتعة في الإسلام.

ينظر: مقدمة كتاب «كسر الصنم»: (ص٢٣ -٢٤)، وملحق تعريف المؤلف بنفسه في آخر الكتاب (ص٣٧٣-٤٠٢)، ولمعرفة آرائه الإصلاحية في المذهب ينظر: «أعلام التصحيح والاعتدال.. مناهجهم وآراؤهم»: (ص٨٥-١٥٤) لخالد البديوي.

(٢) الصواب: نياتهم. وجمع (نية) على (نوايا) لحن.

(٣) وهذا من باب الإلزام لهم بما رووه عن أئمتهم من وجوب قبول ما وافق القرآن من كلامهم ورد ما خالفه.

(٤) «كسر الصنم»: (ص٦٩).

المَبْحَثُ الثَّانِي

أول واجب على المكلف

وفيه أربعة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: أول واجب على المكلف عند المعتزلة:

يرى جمهور المعتزلة أن معرفة الله ﷻ نظرية مكتسبة لا ضرورية[١]، وهذا القول مبني على أصلهم في القدر، وهو أن العبد مستقل بإيجاد فعله، وأن الثواب والعقاب لا يكون إلا على فعل الإنسان، فلم يجوزوا وقوع المعرفة ضرورة؛ لأن المعرفة حينئذٍ ليست من فعله، نقل القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي هاشم قوله: «**إنه تعالى لو اضطر العبد إلى المعارف لما حسن منه أن يكلفه؛ لأنه كان يكون القدر الذي يستحقه على أداء ما كلفه من الثواب يسيرًا يجوز التفضل بمثله، أو يقارب ذلك، وهذا يوجب قبح التكليف، خصوصًا من يعلم أنه يكفر، فإذا بطل ذلك ثبت أنه تعالى لا يضطر أحدًا من المكلفين إلى المعارف**»[٢].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥٢).

(٢) ينظر: «المغني»: (١٢/ ٥١٣)، «التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين»: (ص: ٤٠٢-٤٠٤) د. يوسف الغفيص.

وبنَوا على ما تقدم أن الطريق المؤدي لاكتساب معرفة الله ﷻ هو النظر والاستدلال، فمن ثمَّ كان النظر والاستدلال هو أول ما يجب على المكلف عندهم، ولا ينفك أحد من المكلفين عنه[1].

يقول القاضي عبد الجبار: «**إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى**»، ثم ذكر الدليل على أن النظر هو الطريق الوحيد الموصل إلى معرفة الله، فقال: «**لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر**»[2].

ووجوب النظر -عند المعتزلة- ثابت بالعقل لا بالشرع؛ لأن معرفة الله لا تنال -عندهم- إلا بحجة العقل[3].

وقد اعتمد المعتزلة على الأدلة العقلية في إثبات أن النظر أول واجب على المكلف، ويرون أنه لا يمكن إثبات ذلك بالأدلة النقلية الشرعية؛ لأن العلم بها موقوف على معرفة الله تعالى[4].

وأدلة المعتزلة على أن النظر والاستدلال أول ما يجب على المكلف عقلًا كثيرة، ومن أهمها:

١- أن النظر في طريق معرفة الله تعالى يدفع الضرر عن الإنسان، ووجوب كل نظر يندفع به الضرر عن النفس مقرر في عقل كل عاقل، وهذا الضرر يكون إذا سمع اختلاف الناس في المذاهب وتكفير بعضهم بعضًا، وعلم أن جميع هذه المذاهب لا يصح أن يكون حقًّا؛ لأن فيها متضادًّا، ولا يجوز أيضًا أن تكون كلها باطلة؛ لأن الحق لا يخرج عنها، فلابد من أن يعرف بعقله أنه يجب أن يحترز مما يخافه،

---

(١) ينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ١٩).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٩).

(٣) «المصدر السابق»: (ص٨٨).

(٤) ينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٤).

فيلزمه أن يفكر وينظر[(١)].

٢- يجب على المكلف شكر المنعم وهو الله تعالى، ولا يمكنه ذلك إلا بمعرفته ﷻ بتوحيده وعدله، فيجب عليه ألَّا يقصِّر في معرفته، ويحصلها بما أمكنه تحصيلها؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا كوجوبه[(٢)].

٣- أن التكاليف والشرائع متوقف فعلها والتعبد بها على معرفة الله، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات[(٣)].

٤- السمع دل على وجوب النظر وحث عليه ومدح فاعله وذم المعرض عنه، فقال ﷻ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وقال ﷻ: ﴿وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَمُرُّونَ عَلَيۡهَا وَهُمۡ عَنۡهَا مُعۡرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥][(٤)].

وحجة المعتزلة على أن النظر واجب بالعقل لا بالسمع: أن الاستدلال بالسمع متوقف على معرفة الله ﷻ، فمعرفة الله هي الأصل، والسمع فرع عنها، ولا يجوز الاستدلال بفرع الشيء على أصله[(٥)].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٧-٦٨)، «المغني»: (١٢/ ٣٥٢)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٠١) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) وهو دليل أبي علي الجبائي، وقد اعترض عليه القاضي. ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٨٦-٨٧).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٩).

(٤) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٠٠).

(٥) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٨٨).

وأما موضوع النظر وما ينبغي للمكلف أن ينظر فيه لتحصيل المعرفة، فهو النظر في الحوادث، والاستدلال بتغيرها على حدوثها، وبحدوثها على أن لها مُحدِثًا أحدثها[١].

وقد فرَّع المعتزلة على قولهم بأن النظر والاستدلال أول واجب على المكلف القول بعدم صحة إيمان المقلد؛ لأن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلَّد محِقٌّ أم لا يعلمه؛ فإن لم يعلمه وجُوِّز كونه مخطئًا لم يحلَّ له تقليده؛ لأنه لا يأمن أن يكون المقلَّد كاذبًا في الخبر عن ذلك، وجاهلًا في اعتقاده، وإن كان عالمًا بإصابة المقلَّد لم يخل من أن يعلمه باضطرار، وذلك محال، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا، أو بالتقليد فقط، فيجب في المقلَّد ألَّا يعلم ما يعتقده إلا بالتقليد، وذلك يوجب مقلَّدين ومقلِّدين لا نهاية لهم[٢].

* **المطلب الثاني: أول واجب على المكلف عند الشيعة الإمامية:**

يعتقد جمهور الشيعة الإمامية أن معرفة الله تعالى كسبية لا ضرورية، يقول الشيخ المفيد محمد بن النعمان: «**إن المعرفة بالله تعالى اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه ﷺ وكل غائب، وإنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء مما ذكرناه، وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من أصحاب الحديث**»[٣].

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٥-٦٦)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ١٧).

(٢) «المغني»: (١٢/ ١٢٤).

(٣) «أوائل المقالات»: (ص٦١) للمفيد.

والطريق المؤدي إلى المعرفة - عندهم - هو النظر، لذا كان أول واجب على المكلف، يقول الشيخ أبو الصلاح الحلبي[١]: «**أول الأفعال المقصودة التي لا يصح خلوُّ العاقل منها وجوبًا النظر المؤدي إلى المعرفة**»[٢].

ويقول المقداد السيوري: «**ولما وجبت المعرفة وجبت أن تكون بالنظر والاستدلال؛ لأنها ليست ضرورية، فيكون النظر والاستدلال واجبًا؛ لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدورًا عليه فهو واجب**»[٣].

والنظر والاستدلال واجبان عند الإمامية بالعقل لا بالسمع، يقول الحلي: «**والحق أن مَدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي، وإن كان السمع قد دل عليه أيضًا**»[٤].

والأدلة التي استند إليها الإمامية في أن أول واجب على المكلف عقلًا النظر والاستدلال لا تبعد عن أدلة المعتزلة إن لم تكن هي أدلة المعتزلة نفسها، ومنها:

١- أن المعرفة دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ومعرفة الله تعالى واجبة مطلقًا، ولا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب[٥].

٢- أن شكر الله تعالى واجب؛ لأن نعمه على العبد كثيرة، والشكر لا يتم

---

(١) هو أبو الصلاح تقي بن عمر بن عبيد الله بن نجم الحلبي، من علماء الإمامية، ومن تلامذة المرتضى والطوسي، وتوفي سنة ٤٤٧هـ، ومن مؤلفاته: البداية في الفقه، الكافي في الفقه، شرح الذخيرة للمرتضى.
ينظر: «خلاصة الأقوال»: (ص٨٤)، «معجم رجال الحديث»: (٤/ ٢٨٣).

(٢) «تقريب المعارف»: (ص٦٥) لأبي الصلاح الحلبي.

(٣) «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر»: (ص٢٠).

(٤) «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٥٠) للحلي.

(٥) ينظر: «تقريب المعارف»: (ص٦٥- ٦٦)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص٢٨).

إلا بالمعرفة، ومعرفة الله لا تتم إلا بالنظر[١].

٣- الآيات الدالة على النظر في آيات الله الكونية، والحث على التدبر في مخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ [الروم: ٨] وغيرها[٢].

٤- الآثار الواردة عن أئمة آل البيت ﷺ، ومنها: سئل أمير المؤمنين ﷺ عن إثبات الصانع؟ فقال: **«البعرة تدل على البعير، والروثة تدل على الحمير، وآثار الأقدام تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، كيف لا يدل على اللطيف الخبير؟!»**[٣].

وسئل جعفر الصادق ﷺ: ما الدليل على صانع العالم؟ قال: **«رأيت حِصنًا[٤] مزلقًا أملس، لا فرجة فيه ولا خلل، ظاهره من فضة مائعة، وباطنه من ذهب مائع، انفلق منه طاووس وغراب ونسر وعصفور، فعلمت أن للخلق صانعًا»**[٥].

وأما موضوع النظر عند الإمامية وما ينبغي للمكلف أن ينظر فيه ليصل

---

(١) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص٢٨)، «كشف المراد»: (ص٣٤٧)، «حقائق الإيمان»: (ص٥٩-٦٠) لزين الدين العاملي.

(٢) ينظر: «معارج اليقين في أصول الدين»: (ص٣٣-٣٥) للشيخ محمد السبزواري، «النافع يوم الحشر»: (ص١٩).

(٣) «بحار الأنوار»: (٣/ ٥٥).

(٤) قال محمد السبزواري معلقًا: «لعل المراد به بيضة الطائر، كما يدل عليه ذيل الحديث».

(٥) «معارج اليقين في أصول الدين»: (ص٣٥-٣٦).

إلى معرفة الله ﷻ، فهو حدوث الأجسام، يقول الشيخ أبو جعفر الطوسي: «**لا يمكن الوصول إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين، وهو الأجسام والأعراض المخصوصة**»[1].

وقد بنى الإمامية على قولهم بوجوب النظر والاستدلال عدم صحة إيمان المقلِّد، يقول الشهيد الثاني زين الدين العاملي: «**اعلم أن العلماء أطبقوا على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر، وأنها لا تحصل بالتقليد إلا من شذ منهم**»[2].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في أول واجب على المكلف:**

مما سبق يتبين لنا تأثر الإمامية بالمعتزلة في القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر والاستدلال، وذلك من خلال ما يلي:

١- تابع الإمامية المعتزلة في القول بأن معرفة الله نظرية كسبية، وليست فطرية ضرورية.

٢- كما تأثر الإمامية بالمعتزلة بأن الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة الله تعالى هو النظر والاستدلال، فكان واجبًا.

٣- اعتمد كلٌّ من المعتزلة والإمامية على الأدلة العقلية، مع وجود الأدلة السمعية؛ لأن العلم بالسمع متوقف على معرفة الله تعالى.

٤- الأدلة العقلية التي استدل بها الإمامية على أن النظر أول واجب على المكلف هي الأدلة نفسها التي استدل بها المعتزلة.

٥- زاد الإمامية على المعتزلة - كعادتهم - الاستدلال بالمرويات الواردة عن الأئمة زاعمين أنها دالة على دعواهم.

---

(١) «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»: (ص٢٠).

(٢) «حقائق الإيمان»: (ص٥٩)، وينظر: «الاقتصاد»: (ص١٠) للطوسي.

٦- موضوع النظر عند الإمامية والمعتزلة هو النظر في الأعراض والأجسام وحدوثها.

٧- بنى كلٌّ من المعتزلة والإمامية على ما تقدم عدم صحة إيمان المقلد.

* **المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في أول واجب على المكلف:**

بعد عرض رأي كل من المعتزلة والإمامية تبين أن أول واجب على المكلف عندهما هو النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، وهذا مخالف للأدلة النقلية والعقلية، وهذا بيانها:

أولًا: اختلف أهل السنة[1] في أول واجب على المكلف على أقوال، أشهرها ما يلي:

الأول: أن أول واجب هو المعرفة، وهو قول أكثر الأشاعرة، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري[2].

الثاني: أن أول واجب على المكلف النظر، أو القصد إلى النظر، وهو قول بعض الأشاعرة[3]، والماتريدية[4] إلا أنه واجب بالشرع عند الأشاعرة، وبالعقل عند الماتريدية[5].

---

(١) يطلق مصطلح (أهل السنة) هنا ويراد به معناه العام، وهو كل من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، وهو ما يقابل الشيعة، فيدخل فيهم الأشاعرة والماتريدية. ينظر: «منهاج السنة»: (٢/ ٢٢١) لابن تيمية، «منهج الأشاعرة في العقيدة»: (ص٨) د/ سفر الحوالي.

(٢) ينظر: «شرح المقاصد»: (١/ ٤٨).

(٣) ينظر: «الإنصاف»: (ص٢١) للباقلاني، «الشامل»: (ص١٢٠) للجويني، «المواقف»: (ص٣٢) للإيجي، «تحفة المريد»: (ص٢٤) للبيجوري.

(٤) ينظر: «التوحيد»: (ص١٣٧) للماتريدي، «بحر الكلام»: (ص١٣) للنسفي.

(٥) ينظر: «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية»: (ص٣٤-٣٩) لأبي عذبة الحسن بن عبد المحسن.

وقد صرح أبو جعفر السِّمْناني[١] - وهو من رؤوس الأشاعرة - بأن هذه المسألة بقيَّةٌ بقيت في مذهب الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك[٢].

الثالث: أن أول واجب على المكلف توحيد الله، وذلك بالنطق بالشهادتين، وهو مذهب السلف، والمحققين من المتكلمين[٣]، وهو الصحيح للأدلة الآتية:

١- الآيات الدالة على أن أول ما دعا إليه الرسل أقوامهم هو توحيد الله ﷻ، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿أَرْسَلْنَا وَمَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين ظاهر وصريح في أول ما دعا إليه الرسل أقوامهم هو توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، بل دلت الآية على حصر مهمتهم ووظيفتهم في ذلك، ولو كان النظر أوجبَ الواجبات

---

(١) هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السِّمْناني الحنفي، أكبر أصحاب الباقلاني، مقدَّم الأشعرية في وقته، كان عالمًا فاضلًا سخيًّا، تولى القضاء بالموصل، توفي سنة ٤٤٤هـ.
ينظر: «البداية والنهاية»: (١٢/ ٦٤)، «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٦٥١)، «تبيين كذب المفتري»: (ص١٩٩).

(٢) نقله ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»: (٧/ ٤٠٧)، والحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (١٣/ ٣٦١).

(٣) ينظر: «الاعتقاد»: (ص٢٨) للبيهقي، «شرح صحيح مسلم»: (١/ ١٧٨) للنووي، «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/ ٦) لابن تيمية، «شرح العقيدة الطحاوية»: (ص٧٧-٧٨) لابن أبي العز.

وأولَها، لنبه عليه الشرع الحكيم، ولكان على رأس الاهتمام من الأنبياء والمرسلين.

٢- عن ابن عباس ﷺ قال: لما بعث النبي ﷺ معاذًا إلى نحو أهل اليمن قال له: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ**»[١]. وفي رواية: «**ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ**»[٢].

فلو كان النظر واجبًا كما يدعي المتكلمون لأمر النبي ﷺ معاذًا بالدعوة إليه أولًا، ولما قدم عليه غيره.

٣- وعن سهل بن سعد ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول يوم خيبر: «**لأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللهُ عَلَى يَدَيْهِ**»، فقاموا يرجون لذلك أيُّهم يُعطى، فقال: «**أَيْنَ عَلِيٌّ؟**» فقيل: يشتكي عينيه، فأمر فدُعِيَ له، فبَصَقَ في عينيه، فبَرَأ مكانه حتى كأنه لم يكن به شيء، فقال: نقاتلهم حتى يكونوا مثلَنا؟ فقال: «**عَلَى رِسْلِكَ، حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلامِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ، فَوَاللهِ لأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ**»[٣].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) ح[٧٣٧١]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام) ح[١٩].

(٢) أخرجه البخاري (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة) ح[١٣٩٥].

(٣) أخرجه البخاري (كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام) ح[٢٩٤٢]، ومسلم (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب () ح[٢٤٠٦].

وفيه دلالة على أن أول ما يدعى إليه المشركون قبل القتال الدخول في الإسلام بالنطق بالشهادتين، لا بالنظر.

٤- وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لا إِلَهَ إِلا الله، فمن قال: لا إِلَهَ إِلا الله عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ إِلا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ**»[1].

ووجه الدلالة: أن الرسول ﷺ علق كفه عن قتال الناس على شرط به يَعصم المرءُ دمَه ومالَه، ألا وهو التلفظ بالشهادتين، لا النظر.

يقول الإمام النووي رحمه الله: «**وفيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقادًا جازمًا لا تردد فيه كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة الله بها، خلافًا لمن أوجب ذلك، وجعله شرطًا في كونه من أهل القبلة، وزعم ألَّا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر، فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به عليه السلام، ولم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديثُ في الصحيحين، يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي**»[2].

٥- الإجماع على أن الكافر إذا قال: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، ولم يزد على ذلك شيئًا، فهو مسلم[3].

---

(١) أخرجه البخاري (كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام) ح[٢٩٤٦]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) ح[٢٠] عن عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) «شرح صحيح مسلم»: (١/ ١٧٨).

(٣) ينظر: «الإجماع»: (ص١٠٠) لابن المنذر، «درء تعارض العقل والنقل»: (٧/ ٤٣٧).

قلت: وهو الحق الذي شهدت له نصوص الكتاب والسنة، وعليه إجماع السلف والأئمة.

ثانيًا: قولهم بأن معرفة الله كسبية نظرية، مردود بأن القرآن والسنة دلَّا على أن معرفة الله فطرية ضرورية، ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمراد بهذا الإشهاد: الفطرة - على الراجح -، قال الحافظ ابن كثير: «**قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فَطْرُهم على التوحيد**»[1].

٢- وقوله ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، والمعروف عند عامة السلف وأهل التأويل أن المراد بـ﴿ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]: دين الإسلام[2].

٣- عن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**»، ثم يقول أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠][3].

٤- عن عياض بن حمار المجاشعي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبة: «**أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ، مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ**

---

(١) «تفسير ابن كثير»: (٣/ ٥٠٦).

(٢) ينظر: «شفاء العليل»: (ص٢٨٥)، «فتح الباري»: (٣/ ١٩١).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه؟) ح[١٣٥٩]، ومسلم (كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة) ح[٢٦٥٨].

كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا»[١].

والمراد بالفطرة في هذه الأدلة -على الصحيح- فطرة الإسلام، **«وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة»[٢].**

وهذا في حق من سلمت فطرته، أما من تغيرت فطرته لعارض، فهذا يحتاج إلى النظر في الأدلة إذا لم يمكنه تحصيل المعرفة إلا به.

قال الإمام العز بن عبد السلام ﵀: **«والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه»[٣].**

وقال الإمام الآمدي ﵀[٤]: **«نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير النظر؛ فالنظر في حقه غير واجب»[٥].**

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: **«الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًّا ضروريًّا في حق من سلمت فطرته، وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة، وأحوال تعرض لها»[٦].**

---

(١) أخرجه مسلم (كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار) ح[٢٨٦٥].

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٢٤٥). (٣) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: (١/ ٢٠٢).

(٤) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، الشافعي الأصولي المتكلم، يلقب بسيف الدين، وهو شيخ المتكلمين في زمانه، تفنن في علم النظر والكلام والحكمة والأصول، توفي سنة ٦٣١هـ، ومن مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، غاية المرام في علم الكلام، أبكار الأفكار. ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٨/ ٢٠٦)، «شذرات الذهب»: (٧/ ٢٥٣).

(٥) «أبكار الأفكار»: (١/ ١٦٤).

(٦) «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٤٥)، وينظر: «بيان تلبيس الجهمية»: (٢/ ٤٧٣).

ثالثًا: دعواهم أنه لا طريق لتحصيل المعرفة إلا بالنظر، مردود من أوجه:

١- بيَّنا بالأدلة الجلية من القرآن والسنة النبوية أن معرفة الله ضرورية فطرية مركوزة في فطر الناس، وعليه فهي لا تحتاج إلى النظر.

٢- لا نسلِّم أن النظر هو الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة الله، بل يمكن حصولها بطريق آخر، يقول الإمام الآمدي رحمه الله: «**لا نسلِّم أن لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال، بل أمكن حصولها بطريق آخر: إما بأن يخلق الله تعالى للمكلَّف العلم بذلك من غير واسطة، وإما أن يخبره به من لا يشك في صدقه كالمؤيَّد بالمعجزات القاطعة، وإما بطريق السلوك والرياضة، وتصفية النفس وتكميل جوهرها حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها**»(١).

٣- على فرض التسليم بأن النظر هو الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة الله، لكنه ليس واجبًا في حق كل أحد، فمن الناس من تطمئن نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة، ومنهم من يتوقف على الاستدلال، فيجب عليه النظر ليقي نفسه من النار(٢).

رابعًا: الاستدلال على وجوب النظر عقلًا بأنه دافع للخوف والضرر مردود من وجهين:

١- أن الوجوب لا يكون إلا بالشرع؛ لقوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

---

(١) «أبكار الأفكار»: (١/١٥٨-١٥٩) للآمدي.

(٢) «فتح الباري»: (١٣/ ٣٦٤).

قال القاضي عضد الدين الإيجي رحمه الله[1]: «**نفى التعذيب قبل البعثة، وهو من لوازم الوجوب عندهم، فينتفي الوجوب قبل البعثة، وهو ينفي كونه بالعقل**»[2].

٢- لا نسلم بأن النظر دافع للخوف؛ إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف ولا بما يترتب عليه من الضرر، إنما يصل ذلك إلى البعض، وعلى فرض الوصول لا رجحان لجانب الصدق على الخطأ، ولو سُلِّم، فلا نسلِّم أن تحصيل المعرفة يدفعه؛ لأن احتمال الخطأ قائم، فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله، والعناء زيادة[3].

خامسًا: وأما الاستدلال بوجوب شكر المنعم عقلًا على وجوب النظر، فغير صحيح من وجهين:

١- أن الوجوب كما بينا آنفًا يكون بالشرع لا بالعقل.

٢- اعترض أبو هاشم الجبائي على هذا الدليل، وتبعه القاضي عبد الجبار بأن شكر نعم الله لا يجب على المكلف إلا إذا علم أنه تعالى خلق هذه الأشياء وقصد بها الإحسان، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله، ووجود العاقل والنعم ومعرفته بها لا يوجب إلا شكر المنعم لها دون التوصل إلى معرفته بعينه[4].

---

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي القاضي، الملقب عضد الدين، كان إمامًا في المعقول قائمًا بالأصول والمعاني والعربية، مشاركًا في الفنون، توفي سنة ٧٥٦هـ، وقيل: ٧٥٣هـ، ومن مؤلفاته: شرح مختصر المنتهى، المواقف في علم الكلام.
ينظر: «الدرر الكامنة»: (٢/ ٣٢٢)، «البدر الطالع»: (ص٣٦٥).

(٢) «المواقف في علم الكلام»: (ص٣١) للإيجي.

(٣) «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ١١٣) للسفاريني.

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٨٧)، «المغني»: (١٢/ ٥٠٣-٥٠٤) للقاضي عبد الجبار.

سادسًا: وأما الاستدلال بأن التكاليف متوقف فعلها على معرفة الله، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، فيكون النظر واجبًا، فمردود ببطلان المقدمة الثانية؛ لأن معرفة الله تحصل بالنظر وغيره، وقد تكون فطرية ضرورية فلا تحتاج إلى نظر وهو الأصل فيها، وقد تحتاج إلى نظر لكن في حق من لم تحصل له المعرفة بالله إلا به، لا في حق كل مكلف.

سابعًا: وأما الاستدلال بالآيات التي تدل على وجوب النظر وذم تركه والإعراض عنه، فلا دلالة فيها على المطلوب من وجهين:

١- أن الآيات المستدَل بها ليس فيها أن النظر أول واجب على المكلف.

٢- أن سياق الآيات يدل على أن النظر إنما يجب على من لم يحصل له الإيمان والمعرفة إلا به، وهو قولنا. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «**والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على كل من لا يؤدي واجبًا إلا به، وهذا أصح الأقوال**»[١].

أو يحمل الأمر على الاستحباب في حق من حصل له الإيمان من غير نظر، وعلى الوجوب في حق من لا طريق له إلى الإيمان إلا به، كما ذهب إليه الحافظ ابن حجر رحمه الله بقوله: «**وقول من قال منهم: إن الله ذكر الاستدلال وأمر به، مسلَّم، لكن هو فعل حسن مندوب لكل من أطاقه، وواجب على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق**»[٢].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/٨) لابن تيمية.

(٢) «فتح الباري»: (١٣/ ٣٦٤) لابن حجر.

قلت: والأول أولى؛ لأن الأمر المجرد يحمل على الوجوب إلا بقرينة، كما ذكر الأصوليون، ولا أعلم قرينة صارفة له عن الوجوب هنا.

٣- موضوع النظر المأمور به في القرآن هو النظر الشرعي، وهو النظر فيما بُعث به الرسول ﷺ من الآيات الكونية والشرعية، والدليل الذي يستدل به هو الدليل الشرعي، وهو الذي دَلَّ الله به عباده، وهداهم به إلى صراط مستقيم[1]، أما النظر عند المتكلمين فهو النظر في حدوث الأجسام والأعراض، والاستدلال بحدوثها على وجود محدِثها.

ثامنًا: وأما استدلال الشيعة الإمامية بالآثار الواردة عن أهل البيت التي فيها الاستدلال بالمصنوعات على الصانع، والتفكر في مخلوقاته، فالجواب عنها:

١- ليس في هذه الآثار ما يدل على وجوب النظر والاستدلال فضلا عن كونه أول واجب على المكلف، ولا أن النظر واجب بالعقل، بل غاية ما تدل عليه أن النظر في المخلوقات والتفكر في المصنوعات يدل على أن الله هو الخالق، ويزيد المعرفة بالله رسوخًا في القلب، وهذا لا ننكره، فهي أبعد ما تكون عن وجوب النظر حسب ما يراه المعتزلة والإمامية.

٢- وردت آثار كثيرة عن الأئمة تعارض مذهب الإمامية، وتدل على أن معرفة الله فطرية ضرورية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، ومنها:

عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن قول الله ﷻ: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾

(١) ينظر: «النبوات»: (ص٢٣٠) لابن تيمية.

[الحجّ: ٣١]، وعن الحنيفية؟ فقال: «هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله»، وقال: «فطرهم على المعرفة به»، قال زرارة: وسألته عن قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذَّرِّ، فعرَّفهم وأراهم صنعه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه»، وقال: قال رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» يعني المعرفة بأن الله ﷻ خالقه، فذلك قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥، الزُّمَر: ٣٨][1].

- وعن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ [الرُّوم: ٣٠] قال: «فطرهم على التوحيد»[2].

تاسعًا: القول بعدم صحة إيمان المقلِّد، باطل من وجوه:

١- ما علم بالتواتر عن النبي ﷺ والصحابة من بعده أنهم كانوا يقبلون الإسلام ممن أقر بالشهادتين، دون أن يطالبوه بنظر أو استدلال[3]، قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله[4]: «**إن من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبد الرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجًا، علم أن الله ﷻ لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل**

---

(١) «الكافي»: (كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد): (٢/ ١٢-١٣)، «التوحيد»: (باب فطرة الله عز وجل الخلق على التوحيد): (ص٣٦٣).

(٢) «الكافي»: (الموضع السابق)، «التوحيد»: (ص٣٦١).

(٣) ينظر: «الفصل»: (٤/ ٦٧).

(٤) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النَّمَري القرطبي، شيخ الإسلام وحافظ المغرب، وكان أولًا ظاهريًّا ثم صار مالكيًّا، توفي سنة ٤٦٣هـ، ومن مؤلفاته: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، وجامع بيان العلم وفضله.
ينظر: «تذكرة الحفاظ»: (٣/ ١١٢٨)، «الديباج المذهب»: (٢/ ٣٦٧).

الرسالة، لا من قِبَل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجبًا، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازمًا ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهورًا، أو من أخلاقهم معروفًا، لاستفاض عنهم، ولشُهروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات»[(١)].

٢- التقليد المذموم المنهي عنه هو اتباع قول الغير من غير معرفة دليله، أما اتباع قول النبي ﷺ فلا يسمى تقليدًا، قال الإمام ابن حزم رحمه الله: **«وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افتُرض علينا طاعته، وأُلزمنا اتباعَه وتصديقه، وحُذِّرنا من مخالفة أمره، وتُوعدنا على ذلك أشد الوعيد، فليس تقليدًا، وما سماه أحد قط من أهل الحق تقليدًا، بل هو إيمان وتصديق، واتباع للحق وطاعة لله عز وجل»[(٢)].**

٣- القول بعدم صحة إيمان المقلد يلزم منه تكفير عوام المسلمين، وحصر الإيمان في طائفة مخصوصة من المتكلمين[(٣)]، وهو في غاية البطلان، قال الإمام أبو حامد الغزالي[(٤)] رحمه الله: **«من أشد الناس غلوًّا وإسرافًا طائفة من المتكلمين كفَّروا عوامَّ المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف**

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»: (٧/ ١٥٢).

(٢) «الفصل»: (٤/ ٩٦)، وينظر أيضًا: (٤/ ٦٧).

(٣) «فتح الباري»: (١٣/ ٣٦٢).

(٤) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الشافعي، الملقب بحجة الإسلام، المتكلم الأصولي الفقيه، كان شديد الذكاء قوي الإدراك، توفي سنة ٥٠٥هـ، ومن مؤلفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفى في الأصول، والوسيط في الفقه.
ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٩/ ٣٢٢)، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٦/ ١٩١).

الكلام معرفتَنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها، فهو كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولًا، وجعلوا الجنة وقفًا على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيًا؛ إذ ظهر لهم في عصر رسول الله ﷺ، وعصر الصحابة ﷺ حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بعلم الدليل، ولو اشتغلوا به لم يفهموه»[١].



---

(١) «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: (ص٧٥) للغزالي.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّالِثُ
منهج إثبات وجود الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

* ٱلْمَطْلَبُ ٱلْأَوَّلُ: منهج المعتزلة في إثبات وجود الله:

يعتمد المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى على دليل حدوث الأجسام، ويعتقدون أنه أقوى طريق يدل على وجوده تعالى، ويرى المعتزلة أن هذه القضية ليست ضرورية أو بدهية؛ لأن طائفة كثيرة من الناس قد اعتقدوا في كثير من الحوادث أنها لا تحتاج إلى محدِث، فلابد من إيراد الدلالة على هذا الأصل[(١)].

والاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث له عند المعتزلة طريقان: الأول: الاستدلال بالأعراض، والثاني: الاستدلال بالأجسام[(٢)].

والمعتزلة يرون أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بالأعراض لوجوه، أهمها:

١- الأجسام ثابتة بالضرورة جملة وتفصيلًا، وليس كذلك الأعراض.

---

(١) ينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٨).

(٢) الجسم: هو المركب المؤلف من الجوهر، والجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، والعَرَض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع -أي: محل- يقوم به. ينظر: «التعريفات»: (ص١٠٣، ١٠٨، ١٩٢) للجرجاني.

٢- العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام.

٣- الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض(١).

والاستدلال بالأجسام على الله تعالى له طرق، والطريقة المعتمدة -عند المعتزلة- لإثبات حدوث الأجسام قد حررها القاضي عبد الجبار بقوله: «**إن الأجسام لم تنفكَّ من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخلُ من المحدَث يتقدمه يجب أن يكون محدَثًا مثله. وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى: أحدها: أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والثانية: أن هذه المعاني محدَثة، والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها، والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها**»(٢).

وأول من استدل بهذه الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع في حدوث الجسم هو أبو الهذيل العلاف، ثم تابعه على ذلك سائر شيوخ المعتزلة(٣).

ثم ينتقل المعتزلة من إثبات حدوث الأجسام إلى إثبات محدِثها وموجدها، فيقول القاضي عبد الجبار: «**وإذا ثبت أن الأجسام محدَثة، فلابد لها من محدِث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى**»، ثم يذكر الدليل على أن المحدَث لابد له من محدِث، فيقول: «**فالذي يدل عليه: تصرفاتنا في الشاهد؛ فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدَث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدِث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدِث وفاعل**».

---

(١) ينظر: «نظرية التكليف»: (ص١٦٠) د/ عبد الكريم عثمان.

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٩٤-٩٥)، وينظر: «المنهاج في أصول الدين»: (ص١١) للزمخشري.

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٩٥)، «في التوحيد»: (ص١٠١) لأبي رشيد النيسابوري.

ثم ينتقل إلى ذكر الدليل على أن هذا المحدِث والفاعل هو الله تعالى، فيقول: «**فلا يخلو، إما أن تكون [أي: المحدَثات] قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها، لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدمًا على فعله، فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادرًا وهو معدوم، وإن أحدثها غيرها، فلا يخلو إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعلٍ مخالف لنا، لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة؛ لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضًا فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه**»[1].

ويستنبط الزمخشري[2] من قصة الخليل إبراهيم ﷺ مع قومه عبدة الكواكب، في قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩] الآيات، ما يؤيد وجهة نظر المعتزلة في استدلالهم بحدوث الأجسام على وجود الله تعالى، فيقول: «**فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤدٍ إلى أن شيئًا منها لا يصح أن يكون إلهًا، لقيام دليل الحدوث فيها، وأن وراءها محدثًا أحدثها، وصانعا صنعها، ومدبرًا دبر طلوعها، وأفولها، وانتقالها، ومسيرها، وسائر أحوالها**»[3].

قلت: الذي يظهر أنهم لم يبنوا هذا الاستدلال العقلي على الآية، وإنما ظنوا أن الآية تؤيد استدلالهم وتشهد له.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص١١٨-١١٩).

(٢) هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ولقبه جار الله، كان معتزلي الاعتقاد متظاهرًا به، وكان إمامًا في التفسير والنحو واللغة والبيان، وتوفي سنة ٥٣٨هـ، ومن مؤلفاته: أساس البلاغة و الفائق في غريب الحديث، والأنموذج في النحو.

ينظر: «وفيات الأعيان»: (١٦٨/٥)، «معجم الأدباء»: (٢٦٨٧/٦) لياقوت الحموي.

(٣) «الكشاف»: (٣٦٦/٢).

* **المطلب الثاني: منهج الشيعة الإمامية في إثبات وجود الله تعالى:**

يستدل الإمامية على وجود الله تعالى بدليل المعتزلة نفسه، وهو دليل حدوث الأجسام، بل يثبتون حدوث الأجسام بطريقة المعتزلة كذلك، وكلامهم في هذه المسألة لا يخرج عن كونه نقلًا لكلام المعتزلة بنصه.

وأول متكلم إمامي رأيته استدل بهذا الدليل الاعتزالي هو أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، وقد عبر عنه بهذه العبارة الموجزة، قائلًا: «**ثبوت محدَث، يوجب ثبوت صانع؛ لأنه ممكن فلابدّ له من مؤثر**»، وكان ابن نوبخت قد استدل قبل صياغة هذا الدليل على حدوث الأجسام بمنهج المعتزلة ذاته[1].

ونجد هذا الاستدلال بطريقة أوسع عند الصدوق الذي يبدأ ببيان دليل حدوث الأجسام فيقول: «**ومن الدليل على أن الأجسام محدَثة: أن الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة، ومتحركة أو ساكنة، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون محدَثة، فعلمنا أن الجسم محدَث لحدوث ما لا ينفك منه ولا يتقدمه**»[2].

ثم يتابع الصدوق الاستدلال بدليل المعتزلة نفسه على أن لهذه الأجسام المحدَثة محدِثًا، فيقول: «**فإن قال قائل: فإذا ثبت أن الجسم محدَث، فما الدليل على أن له محدِثًا؟ قيل له: لأنا وجدنا الحوادث كلها متعلقة بالمحدِث، فإن قال: ولم قلتم: إن المحدَثات إنما كانت متعلقة بالمحدِث من حيث كانت محدَثة؟ قيل: لأنها لو لم تكن محدَثة لم تحتج إلى محدِث، ألا ترى أنها لو كانت موجودة غير محدثة أو كانت معدومة لم يجز أن تكون متعلقة بالمحدِث، وإذا كان ذلك كذلك،**

---

(١) «أنوار الملكوت في شرح الياقوت»: (ص٢٨، ٥٩) للحلي.

(٢) «التوحيد»: (ص٣٣٠-٣٣١) للصدوق.

فقد ثبت أن تعلقها بالمحدِث إنما هو من حيث كانت محدَثة، فوجب أن يكون حكمُ كل محدَث حكمَها في أنه يجب أن يكون له محدِث، وهذه أدلة أهل التوحيد الموافقة للكتاب والآثار الصحيحة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام»[١].

وكذلك المفيد يعتمد حدوث العالم دليلًا لإثبات وجود محدِثه تعالى، فيقول: «فإن قال: ما الدليل على حدث العالم؟ فقل: تغير أجزائه، واحتمالها الزيادة والنقصان، فإن قال: ما وجه دلالة ذلك والبرهان عليه؟ فقل: لأنه لو كان قديمًا لاختص في القدم بصفة، واستحال خروجه عنها، لفساد تعلق العدم بالقديم والبطلان، فإن قال: ما الدليل على وجوب المحدِث له؟ فقل: ما أوجب في البدائه للكتابة كاتبًا، وللبناء بانيًا، وللمساحة ماسحًا، فإن قال: ما الدليل على وجوده؟ فقل: ما في العقول من استحالة فعل من غير صنع أحدٍ له، ووجوده وعلمه وحياته، فهو من معدوم ليس بشيء أشد استحالة»[٢].

ويظهر هذا جليًّا أيضا عند الشريف المرتضى[٣] الذي يثبت وجود الله تعالى عن طريق إثبات حدوث الأجسام، من طريق دلالة حدوث الأعراض على حدوث الأجسام التي لا تنفك عنها، ثم شرح الدعاوى الأربع التي تقوم عليها هذه الدلالة، وهي:

---

(١) «المصدر السابق»: (ص٣٣٥).

(٢) «النكت في مقدمات الأصول»: (ص٣١-٣٢) للمفيد، وينظر أيضًا: «النكت الاعتقادية»: (ص١٧-٢٢) للمفيد.

(٣) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق، ينتهي نسبه إلى علي رضي الله عنه، لقب بالمرتضى ذي المجدين علم الهدى، إمامي معتزلي جلد، توفي سنة ٤٣٦هـ، ومن مؤلفاته: الأمالي، جمل العلم والعمل، الشافي في الإمامة وغيرها.

ينظر: «الوافي بالوفيات»: (٢٠/ ٢٣١)، «روضات الجنات»: (٤/ ٢٨٤) للخوانساري.

الأولى: ثبوت المعاني أو الأعراض المحدَثة.

الثانية: أن تلك المعاني متعلقة بنا ومحتاجة إلينا.

والثالثة: أن هذه المعاني إنما احتاجت إلينا في حدوثها لا غير.

والرابعة: أن ما شارك تلك المعاني في الحدوث يحتاج إلى محدِث أيضًا(١).

وهذه الطريقة في الاستدلال يدعي الإمامية أيضًا أنها طريقة الخليل إبراهيم عليه السلام في مجادلة قومه عبدة الكواكب، فإنه استدل بالأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث المستلزمة للصانع تعالى(٢).

وهكذا سار الإمامية خلف المعتزلة حذو القذة بالقذة في الاستدلال بدليل الحدوث على وجود الله(٣).

أما نصير الدين الطوسي(٤) فيعرض عن دليل الحدوث إلى دليل آخر، وهو دليل الوجوب والإمكان(٥)، فيقول: «**الموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل**»(٦).

---

(١) ينظر: «جمل العلم والعمل»: (ص١٠) ضمن رسائل الشريف المرتضى.

(٢) ينظر: «أنوار الملكوت»: (ص٥٩) للحلي، «النافع يوم الحشر»: (ص٢٧).

(٣) ينظر: «تقريب المعارف»: (ص٧١) لأبي الصلاح الحلبي، «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»: (ص٢٠) للطوسي، «المسلك في أصول الدين»: (ص٣٩-٤١) للحلي.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن حسن الطوسي، كان يقال له: المولى نصير الدين، ويقال: الخواجا نصير الدين، درس الفلسفة وعلم الكلام، وهو ممن جمعوا بين الاعتزال والفلسفة والتشيع، وكان ذا منزلة من هولاكو، وكان معه في وقعة بغداد، ويقال: هو الذي أشار على هولاكو بقتل الخليفة، توفي سنة ٦٧٢هـ.

ينظر: «البداية والنهاية»: (١٣/ ٢٦٧)، «شذرات الذهب»: (٧/ ٥٩١).

(٥) الواجب: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا، والممكن: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم، كالعالم. ينظر: «التعريفات»: (ص٣٢٢، ٢٩٦).

(٦) «تجريد العقائد»: (ص١١٥).

ويعد نصير الدين الطوسي أول من اعتمد هذا الدليل لإثبات وجود الله من الشيعة الإمامية، وعنه أخذه من بعده، ويبين الحلي وجه اختيار الطوسي لهذا الدليل -عند شرحه لكلامه- قائلًا: «**والدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة؛ فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجبًا فالمطلوب، وإن كان ممكنًا تسلسل أو دار[1]، وقد تقدم بطلانهما، وهذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله**: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣]، وهو استدلال لمّي[2]، والمتكلمون سلكوا طريقًا آخر ... وهذه الطريقة إنما تتمشى بالطريقة الأولى، فلهذا اختارها المصنف رحمه الله على هذه»[3].

ومعلوم أن أول من استعمل هذا الدليل هو ابن سينا[4]، لكن يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه ابتدعه ليسلم له مذهبه في القول بقدم العالم، يقول ابن تيمية: «**طريقة الوجوب والإمكان لم يسلكها أحدٌ قبل ابن سينا، وهو أخذها من كلام المتكلمين الذين قسموا الوجود إلى محدَث وقديم، فقسمه هو إلى واجب وممكن؛ ليمكنه القول بأن الفَلَك[5] ممكنٌ مع قِدَمه، وخالف بذلك**

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، والدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. ينظر: «التعريفات»: (ص٨٠، ١٤٠) للجرجاني.

(٢) الاستدلال اللمي: هو ما كان الحد الأوسط فيه علةً للحكم في الذهن - أي: القياس - وفي الخارج أيضًا، وسمي بذلك لإفادته اللمية وهي العلية، ويجاب به عن السؤال بـ(لم)، مثل: زيد متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فزيد محموم.
ينظر: «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: (ص٩٠) للآمدي، «تسهيل المنطق»: (ص٦٠) لعبد الكريم بن مراد الأثري.

(٣) «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٣٩٢) للحلي.

(٤) ينظر: «شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)»: (ص ١٦١) لفخر الدين الإسفراييني.

(٥) يريد به: العالَم.

عامة العقلاء من سلفه وغير سلفه، وخالف نفسه؛ فإنه قد ذكر في المنطق ما ذكره سلفه من أن الممكن لا يكون إلا محدثًا»[١].

وقد اعتمد كثير من متكلمي الإمامية في إثبات وجود الله على هذين الدليلين: دليل المتكلمين (الحدوث)، ودليل الفلاسفة (الوجوب والإمكان)، وقد زاد بعض المتأخرين على هذين الدليلين بعض الأدلة مثل: دليل المعجزة، ودليل النظم، ودليل الفطرة، وغيرها من الأدلة القرآنية الصحيحة[٢].

ويرى الشيعة الإمامية أن أول من أشار إلى هذه الطريقة للدلالة على وجود الله وقدمه هو علي بن أبى طالب ﷺ الذي يقول في إحدى خطبه: **«الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدالِّ على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»**[٣]، وقال أيضًا: **«الحمد لله الدالِّ على وجوده بخلقه، وبمحدَث خلقه على أزليته»**[٤].



(١) «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ١٦٨).

(٢) ينظر: «النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر»: (ص٢٧) للمقداد السيوري، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص٦٣، ٦٧) لابن ميثم البحراني، «خلاصة علم الكلام»: (ص٦١-٦٢) د/ عبد الهادي الفضلي، «الإلهيات»: (ص٣٣، ٦١) للسبحاني، «بداية المعارف الإلهية في شرح العقائد الإمامية»: (٢٥-٤٢) لمحسن الخزازي.

(٣) «نهج البلاغة»: (ص٤٣٥-٤٣٦)، شرح الشيخ محمد عبده.

(٤) «المصدر السابق»: (ص٣٦٦).

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في منهج إثبات وجود الله تعالى:**

لقد ظهر جليًا مما سبق التطابق التام بين منهج المعتزلة والإمامية في إثبات وجود الله تعالى، وتأثر الإمامية بالمعتزلة من خلال ما يلي:

١- أول من نعلمه نقل هذا الاستدلال من المعتزلة إلى الإمامية هو أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، وهو أول من صنف في علم الكلام من الإمامية على طريقة المعتزلة.

٢- اختار الإمامية الطريقة المعتمدة عند المعتزلة التي ابتدأها أبو الهذيل العلاف، وحررها القاضي عبد الجبار بالاستدلال بالأجسام لا بالأعراض، ثم الاستدلال على حدوث الأجسام بالدعاوى الأربعة التي استدل بها المعتزلة.

٣- تابع الإمامية المعتزلة أيضًا في ادعاء أن هذه الطريقة هي التي استعملها الخليل إبراهيم عليه السلام مع عبدة الكواكب من قومه وذكرها القرآن.

٤- زاد الإمامية على المعتزلة نسبة هذا الاستدلال إلى أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، دون أن ينسبوه إلى المعتزلة.

٥- نصير الدين الطوسي وإن حاول الانتصار لمنهج الفلاسفة في إثبات وجود الله وأعرض عن منهج المتكلمين، وقد تأثر به من بعده، إلا أن من جاء بعده لم يمتنع عن الاستدلال بدليل المعتزلة أيضًا، فصار لدى الإمامية دليلان: دليل الحدوث، ودليل الوجوب والإمكان.

٦- زاد بعض المتأخرين من الإمامية على هذين الدليلين بعض الأدلة القرآنية العقلية الصحيحة، مع الإصرار على الدليلين السابقين، دون الانتباه إلى ما فيهما من قصور وخلل.

* **المَطْلَبُ الرَّابِعُ: نقد منهج المعتزلة والإمامية في إثبات وجود الله تعالى:**

تبين لنا من عرض منهج كل من المعتزلة والإمامية في إثبات وجود الله اتفاقهما على الاستدلال بدليل الحدوث، وفيما يلي مناقشة هذا الاستدلال:

أولًا: الاستدلال على وجود الله ﷻ بالبراهين العقلية اليقينية التي تضمنتها الآيات القرآنية هو المنهج الحق، وهو مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والمحققين من المتكلمين، ومن هذه الأدلة:

١- **دليل الفطرة**: وهو استدلال ضروريٌّ يجده الإنسان في نفسه لا يستطيع دفعه، يقول الشيخ جمال الدين القاسمي رحمه الله: «**إنما جعلنا الفطرة برهانًا مع أنها ضرورية -كما تقدم-، والضروري قسيم النظري الاستدلالي؛ لأنا نعني بالبرهان هنا: كل قاطع محتج به، والضروري وإن لم يبرهن عليه، فإنه يبرهن به ويشار إليه**»[1].

ويدل عليه ما حكاه الله ﷻ عن المشركين من لجوئهم إليه وقت الشدة استجابة منهم لنداء الفطرة الكامنة في نفوسهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

ولذا يقول الإمام الشهرستاني رحمه الله: «**فما عددتُ هذه المسألة من النظريات التي يقوم عليها برهان؛ فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير**

---

(١) «دلائل التوحيد»: (ص٢٢) للقاسمي.

... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك»[(١)].

٢- **دليل العناية**: وهو ما أشار إليه القرآن من عناية الله بخلق الإنسان وجميع المخلوقات[(٢)]، ومن الآيات الدالة عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا...﴾ [النبأ: ٦-١٦] الآيات، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ...﴾ [عبس: ٢٤-٣٢] الآيات، وغيرها من الآيات.

٣- **دليل الاختراع**: وهو ما دل عليه القرآن من إيجاد المخلوقات بعد أن كانت عدمًا[(٣)]، ومن الآيات الدالة عليه، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣] الآيات، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ...﴾ [الطارق: ٥-٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ...﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤] الآيات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: **«فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها، ودعا الناس إليها، وهي عقلية؛ فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر»**[(٤)].

٤- **دليل المعجزة**: قال الإمام البيهقي رحمه الله: **«وقد سلك بعض مشايخنا**

(١) «نهاية الأقدام في علم الكلام»: (ص١٢٤) للشهرستاني.
(٢) ينظر: «الكشف عن مناهج الأدلة»: (ص ١١٨) لابن رشد.
(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١١٨).
(٤) «النبوات»: (ص٢٣١، ٢٣٢) لابن تيمية، وينظر: «مدارج السالكين»: (١/ ٦٤) لابن القيم.

-رحمنا الله وإياهم- في إثبات الصانع وحَدَث العالم طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة؛ لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها، فلما ثبتت النبوة صارت أصلًا في وجوب قبول ما دعا إليه النبي ﷺ، وعلى هذا الوجه كان إيمان أكثر المستجيبين للرسل -صلوات الله عليهم أجمعين-»[١].

وقد جاء القرآن بتقرير هذا الدليل في قصة فرعون، قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣-٣٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهنا: قد عرض عليه موسى الحجة البينة التي جعلها دليلًا على صدقه في كونه رسول رب العالمين، وفي أن له إلهًا غير فرعون يتخذه»[٢].

ويرى ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن الاستدلال بالمعجزة على وجود الله من أقوى الطرق وأصحها وأدلِّها على الصانع وصفاته وأفعاله[٣].

وهذا بخلاف ما ذهب إليه بعض أهل السنة ممن تأثر بالمعتزلة والفلاسفة في إثبات وجود الله ﷻ بدليلي الحدوث والإمكان، وهو مذهب جمهور الأشاعرة[٤]، والماتريدية[٥]، وهما أشهر أدلتهم،

---

(١) «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد»: (ص٣٩، ٤٠) للبيهقي.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٢٠٧)، وينظر: «الغنية عن الكلام وأهله»: (ص١٣، ١٤) للخطابي.

(٣) ينظر: «مختصر الصواعق المرسلة»: (ص١٩٦) لابن القيم.

(٤) ينظر: «تمهيد الأوائل»: (ص٤٣) للباقلاني، «الشامل»: (ص٢٦٢-٢٦٤) للجويني، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: (ص٣٣٧) للرازي، «الاقتصاد»: (ص١٥) للغزالي، «المواقف»: (ص٢٦٦) للإيجي، «تحفة المريد»: (ص٢٦، ٢٧) للبيجوري.

(٥) ينظر: «التوحيد»: (ص٢٣١) للماتريدي، «تبصرة الأدلة»: (ص١٠٥، ١٠٦) للنسفي، «شرح العقائد النسفية»: (ص ٢٨) للتفتازاني.

وبعضهم قد يضيف أدلة قرآنية، كدليل الاختراع والإتقان والإحكام[١]، لكن المعتمد والأشهر عندهم في الاستدلال هو الأول.

ثانيًا: لا يعرف عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من أصحابه ولا عن أحد من أئمة السلف أنه استدل بهذا الدليل على وجود الله تعالى، والواجب اتباع سبيلهم في الاستدلال.

قال الإمام أبو المظفر بن السمعاني رحمه الله[٢]: **«وكان مما أُمر بتبليغه ﷺ التوحيد، بل هو أصل ما أُمر به، فلم يترك شيئًا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه إلا بلغه، ثم لم يدعُ إلى الاستدلال بما تمسكوا به من الجوهر والعرض، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه، فعُرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم، وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدَث مخترع لم يكن عليه رسول الله ﷺ ولا أصحابه رضي الله عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى قلة المعرفة واشتباه الطرق»**[٣].

وقال الإمام الحافظ قوام السنة إسماعيل الأصبهاني رحمه الله[٤]: **«أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد**

---

(١) ينظر: «المباحث المشرقية»: (٢/ ٤٥١) للرازي، دائرة المعارف، الهند، الأولى ١٣٤٣هـ.

(٢) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني المروزي الحنفي ثم الشافعي، كان شوكًا في أعين المخالفين، حجة أهل السنة، وإمام عصره بلا مدافعة، توفي سنة ٤٨٩هـ، ومن مؤلفاته: قواطع الأدلة في الأصول، والرد على القدرية، وتفسير القرآن وغيرها. ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٩/ ١١٤)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ٢١١).

(٣) نقله عنه الحافظ ابن حجر في: «فتح الباري»: (١٣/ ٥١٦).

(٤) هو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي بن أحمد بن طاهر التيمي الأصبهاني، لقب بقوام السنة وشيخ الإسلام، إمام في التفسير والحديث واللغة والأدب، توفي سنة ٥٣٥هـ، ومن مؤلفاته: دلائل النبوة، وتفسير القرآن، والمغازي. ينظر: «شذرات الذهب»: (٦/ ١٧٤)، «سير أعلام النبلاء»: (٢٠/ ٨٠).

الصحابة والتابعين -رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين-، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا ألّا نعلمَ ما لم يعلموه»[١].

أي: عدم ثبوت استدلال الصحابة والتابعين بهذا الدليل إما أن يدل على بطلانه عندهم إن علموه، أو الاستدلال بغيره إن لم يعلموه، وفي كلتا الحالتين يلزم أنه لا يتعين دليلًا على وجود الله تعالى.

ويقول الإمام الغزالي رحمه الله: **«فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم، وقوله له: الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث؟!»**[٢].

ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله: **«فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمدًا ﷺ لم يدعُ الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه»**[٣].

قلت: لكن مجرد إعراض النبي ﷺ والصحابة والتابعين عن الاستدلال بدليل لا يُعد ردًّا له، إلا إذا تضمن هذا الدليل مخالفة للقرآن والسنة واعتقاد سلف الأمة، وهو ما سيأتي بيانه -إن شاء الله-.

ثالثًا: ذم كثير من العلماء الاستدلال بهذا الدليل (دليل الحدوث) على وجود الله عز وجل، وذلك لأن فيه استبدال فلسفة اليونان بأدلة القرآن.

يقول الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: **«ما يستدل به من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل**

---

(١) «الحجة في بيان المحجة»: (١/ ١٠٠) للأصبهاني.

(٢) «فيصل التفرقة»: (ص٧٦) للغزالي.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٣٩).

ﷺ **من قِبَل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رُتَبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها، ويَدِقُّ الكلام عليها»**[١]، بل نص الإمام الأشعري على أن العلة التي دفعت الفلاسفة للاستدلال بهذا الدليل هو إنكارهم النبوات وعدم اهتدائهم بنور الوحي، فقال: **«وإنما صار من أثبت حدَث العالم والمحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر؛ لدفعهم الرسلَ وإنكارهم لجواز مجيئهم»**[٢].

ويبين الإمام أبو سليمان الخطابي رحمه الله[٣] أن رفض هذا الدليل ليس لأنه عقلي فقط، بل لغموضه وقبوله لكثير من الاعتراضات والشبه، مع وجود ما هو أوضح وأسلم من أدلة الشرع العقلية، فيقول: **«إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانًا وأصح برهانًا، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه»**[٤].

رابعًا: الذي جعل هذه الطريقة مذمومة أن الاستدلال بها على وجود الله تعالى يلزم منه عدة لوازم فاسدة، بينها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: **«التزم جهم لأجلها**[٥] **فناء الجنة والنار، والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع**

---

(١) «رسالة إلى أهل الثغر»: (ص١٨٥- ١٨٦).

(٢) «المصدر السابق»: (ص١٩١).

(٣) هو أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، الإمام الحافظ الفقيه اللغوي، كان أحد أوعية العلم في زمانه، توفي سنة ٣٨٨هـ، ومن مؤلفاته: العزلة، إصلاح غلط المحدثين. ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٢٣)، «شذرات الذهب»: (٤٤٧١).

(٤) «الغنية عن الكلام وأهله»: (ص١٠) للخطابي.

(٥) يشير ابن تيمية إلى المقدمة التي وضعوها لإثبات دليل الحدوث، وهي: أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

حركات أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها -كالأشعري وغيره- أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك، والتزم قوم لأجلها ولأجل غيرها أن جميع الأعراض -كالطعم واللون وغيرهما- لا يجوز بقاؤها بحال؛ لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي: أنها تعرض فتزول، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية، والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقًا، أو نفي بعضها؛ لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضًا في غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزامها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم»[١].

خامسًا: الإقرار بوجود الله فطري ضروري عند أكثر الناس لا يحتاج إلى دليل، ولأجل أن الإيمان بوجود الله فطري ضروري لم يكن إثبات هذه القضية هدفًا من أهداف القرآن الكريم.

يقول الدكتور/ عبد الحليم محمود رحمه الله: «ما من شك في أن مسألة إثبات وجود الله لم تكن في يوم من الأيام هدفًا من أهداف القرآن، ولم تكن في يوم من الأيام هدفًا من أهداف الرسول ﷺ أو أحد أصحابه، وذلك أن الإيمان بوجود الله مسألة فطرية وبديهية، ونحن هنا نسير على

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٣٩-٤٠)، وينظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»: (٣/ ٩٨٥، ٩٨٦) لابن القيم.

أنه يمكن أن يؤخذ من القرآن أدلة على وجود الله، وإن لم يكن هدفًا من الأهداف القرآنية»[(١)]، وقد انتصر لهذا الرأي طوائف من المفسرين والمحدثين والمتكلمين[(٢)].

فإن قيل: إذا كان الإقرار بوجود الله ضروريًّا فطريًّا فلماذا أنكره بعض الناس؟! فالجواب:

١- أن المنكرين لوجود الله قليلون جدًّا بالنسبة للمقرين بوجوده، والنادر لا حكم له.

٢- أن أغلب هؤلاء المنكرين مقرون في أنفسهم بوجود الله، وجحدهم إما عناد أو هوى أو غير ذلك، كما قال الله عن فرعون وقومه -وهو رأس هؤلاء الجاحدين: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٤].

٣- أن الإنسان قد يكون مؤمنًا بوجود الله لكنه لا يعرف ذلك من نفسه؛ فإن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه؛ فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به[(٣)].

سادسًا: وأما زعمهم أن قصة الخليل ﷺ مع عبدة الكواكب فيها استدلال بالأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة على الحدوث، الذي هو دليل على وجود الله تعالى، فمردود من وجوه:

---

(١) «التفكير الفلسفي في الإسلام»: (ص٣٧)، د/ عبد الحليم محمود.

(٢) ينظر: «المحات من الفكر الكلامي»: (ص١٥) د/ حسن الشافعي.

(٣) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ١٩٥) لابن تيمية.

الأول: أن الأفول هو المغيب والاحتجاب، ليس هو الإمكان ولا الحركة، باتفاق أهل اللغة(١)، والتفسير(٢).

الثاني: أن الغَيْبة والاحتجاب لا يستلزمان الحركة باتفاق العقلاء؛ إذ قد يغيب الشيء أو يحتجب دون حركة.

الثالث: أن إبراهيم عليه السلام لم يكن مقصوده إثبات وجود الله، وإنما احتج بالأفول على بطلان عبادتها؛ فإن قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب، ويدعونها من دون الله، لم يكونوا يقولون: إنها هي التي خلقت السماوات والأرض، فإن هذا لا يقوله عاقل، فلم يكونوا جاحدين لوجود الخالق، بل مشركين به، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ...﴾ [الأنعام: ٧٨-٨١] الآيات(٣).

الرابع: لو استدل بالحركة، لاستدل بذلك من حين بزغت، ولم يؤخر الاستدلال إلى حين الغروب(٤).

الخامس: أن قصة إبراهيم عليه السلام هي على نقيض مطلوبهم أدل؛ فإنه لم يجعل الحركة منافية لما قصده، بل المنافي هو الأفول(٥).

سابعًا: هذه المقدمات التي وضعها المتكلمون، وهي: العالم محدَث، وكل محدَث فلا بد له من محدِث، ثم إثبات أن محدِث العالم هو الله ﷻ،

---

(١) ينظر: «الصحاح»: (٤/ ١٦٢٣)، «القاموس المحيط»: (٤/ ٣١٨)، وينظر أيضًا: «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٣١٣)، (٨/ ٣٥٥).

(٢) ينظر: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»: (١١/ ٤٨٥) للطبري، «تفسير القرآن العظيم»: (٣/ ١٨٠) لابن كثير، «رد الدارمي على بشر المريسي»: (ص٥٥).

(٣) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٢٠٣)، «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/ ٣٥٦).

(٤) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/ ٣٥٦).

(٥) ينظر: «المصدر السابق»: (٨/ ٣٥٦)،)١/ ٣١٣).

تكلفوا في إثباتها بأدلة لم تسلم من الاعتراضات والإيرادات مما يجعلها طريقة غير آمنة، بل مشكوكًا في صحتها، وهذا ما شعر به المتكلمون أنفسهم، فراموا شدَّها وتقويتها لكن دون جدوى، حتى قال ابن رشد[١]: «**الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية**[٢]**، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور**»[٣]، ثم قام ببيان زيف هذه المقدمات وعدم حجيتها[٤].

قلت: ولا يصح بل لا يجوز الاعتماد في إثبات وجود الله تعالى وهو قضية عقدية كبرى على مثل هذه الأدلة التي يكثر التنازع في مقدماتها، ويكتنف الغموضُ مسالكَها، وتعتورها الإيرادات والاعتراضات، وتحوم حولها الشبهات، حتى قال الإمام الآمدي: «**هو مما يطول ويصعب تحقيقه جدًّا على أرباب العقول**»[٥]، وقال أيضًا: «**وهو عند التحقيق سراب غير حقيق**»[٦].

وقد أصاب شيخ الإسلام ابن تيمية كَبِد الحقيقة حين وصفه هذا الدليل بقوله: «**وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد:**

---

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الحفيد تمييزًا له عن الجد، الفقيه المالكي الفيلسوف الطبيب، نشأ بقرطبة في بيئة علمية، واشتغل بالفلسفة فكانت له فيها الإمامة، توفي سنة ٥٩٥هـ، ومن مؤلفاته: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، والكليات في الطب، وتهافت التهافت وغيرها. ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (٢١/ ٣٠٧)، «الوافي بالوفيات»: (٢/ ٨١).

(٢) البرهان: هو القياس اليقيني المادة. ينظر: «المبين»: (ص٩٠) للآمدي.

(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة»: (ص١٠٥) لابن رشد.

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (١٠٥-١١٦).

(٥) «غاية المرام في علم الكلام»: (ص٢٤٩).

(٦) «المصدر السابق»: (ص٢٦٠).

أما المقاصد فإن حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غثٍّ على رأس جبل وعرٍ، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا، وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرًا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقةٌ في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدح كلٌّ من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أن الله لا يُعرف إلا بطريقته؛ وإن كان جمهور أهل الملة، بل عامة السلف يخالفونه فيها»[(١)].

وطريق النجاة من ذلك هو الاعتماد على الأدلة القرآنية والبراهين الشرعية الموافقة للعقل والفطرة، السالمة من الاعتراض والإيراد.

ثامنًا: تضمن القرآن الكريم أدلة كافية لإثبات وجود الله ﷻ، وهي أدلة شرعية عقلية صحيحة، وهي أيضًا ذات دلالة قطعية يقينية لا ظنية، تقبلها العقول وتطمئن لها القلوب، مما يجعلنا في غنى عن الاحتياج إلى أدلة المتكلمين الفلسفية التي تورث الشكوك والحيرة، منها قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وغيرها.

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٢٢).

«فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان، بل يستدل بذلك على وجود المحدِث تعالى»[١].

يقول الدكتور عبد الحليم محمود رحمه الله: «هذه الأدلة تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة قديمة كانت أو حديثة، برغم اختلاف أساليب التعبير، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن، إنها تتضمنها في صورتها الكلامية: كل حادث لابد له من محدِث، وتتضمنها في صورتها الفلسفية القديمة: الممكن والواجب، وتتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة، سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان، أو فكرة الكمال، أو غير ذلك»[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لما كان القياس الكلي فائدته أمر مطلق لا معين، كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو الواجب، كما نزل به القرآن، وفطر الله عليه عباده، وإن كانت الطريقة القياسية صحيحة، لكن فائدتها ناقصة»[٣].

ويقول ابن أبي العز الحنفي[٤] رحمه الله: «وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله»[٥].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»: (٧/ ٢٢٣)، وينظر: (٥/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٢) «التفكير الفلسفي في الإسلام»: (ص٣٩)، د/ عبد الحليم محمود.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (١/ ٣٩) لابن تيمية.

(٤) هو أبو الحسن علي بن علي بن محمد بن محمد بن صالح بن أبي العز الدمشقي الصالحي الحنفي، المعروف بابن أبي العز، تولى عدة مناصب منها القضاء والتدريس والافتاء، وتوفي سنة ٧٩٢هـ. ينظر: «إنباء الغُمر بأنباء العمر»: (١/ ٤٠٨) لابن حجر، «شذرات الذهب»: (٨/ ٥٥٧).

(٥) «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٧١) لابن أبي العز.

تاسعًا: وأما استدلال الشيعة الإمامية بما ينسب إلى علي بن أبي طالب ﷺ من استدلاله بالحدوث على وجود الله، فالرد عليه من وجوه:

١- لا نسلم بصحة نسبة هذا الكلام إلى علي ﷺ، ولا نقر بأن كل ما تضمنه كتاب (نهج البلاغة) من كلامه، بل اليقين المقطوع به أن أكثره منحول موضوع عليه، وقد سبق بيان الطعون الموجهة للكتاب.

٢- ومما يضعف الثقة في صحة نسبة هذا الكلام إليه أن ألفاظ (الحدوث، والمحدَث، والحادث) ونحوها لم تكن موجودة في عصر الصحابة ﷺ، ولم يظهر استعمالها قط للدلالة على هذا المعنى الكلامي الحادث، إنما استعملها علماء الكلام في العصور المتأخرة للدلالة على ما يفتقر وجوده إلى علة، أو ما هو موجود مسبوق بالعدم[(١)].

٣- على فرض أنه من كلامه، فليس فيه هذه المقدمات الفلسفية المعقدة التي أحدثها المتكلمون، وإنما استدل بوجود الخلق وعدمهم على وجود الخالق جل جلاله، وهذا هو دليل القرآن.

٤- الذي ورد عن علي بن أبى طالب ﷺ وأئمة آل البيت في مصادر الإمامية هو الاستدلال بالخلق على وجود الخالق تعالى، لا الاستدلال بدليل الحدوث الذي اخترعه المتكلمون، ومن ذلك:

عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: «**فالويل لمن أنكر المقدِّر، وجحد المدبِّر، زعموا أنهم كالنبات ما لهم زارع، ولا لاختلاف صورهم صانع، لم يلجأوا إلى حجة فيما ادعَوا، ولا تحقيق لما وعوا، وهل يكون بناء من غير بان؟! أو جناية من غير جان؟!**»[(٢)].

---

(١) ينظر: «المبين»: (ص١١٩) للآمدي.

(٢) «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب إثبات الصانع والاستدلال بعجائب صنعه على وجوده): (٣/ ٢٧).

- وعنه أيضًا لما سأله رجل من الزنادقة عن الدليل على وجود الله؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: **«إني لما نظرت إلى جسدي، ولم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول، ودفع المكاره عنه وجر المنفعة إليه، علمت أن لهذا البنيان بانيًا، فأقررت به، مع ما أرى من دوران الفلَك بقدرته، وإنشاء السحاب، وتصريف الرياح، ومجرى الشمس والقمر والنجوم، وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات، علمت أن لهذا مقدِّرًا ومنشئًا»**[1].

وعن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنه دخل عليه رجل، فقال له: يا ابن رسول الله، ما الدليل على حدث العالَم؟ قال: **«أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمتَ أنك لم تكوِّن نفسك، ولا كوَّنك من هو مثلك»**[2].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام لما سأله رجل فقال: يا أمير المؤمنين، بماذا عرفت ربك؟ قال: **«بفسخ العزم ونقض الهَمِّ، لما هممتُ فحيل بيني وبين همي، وعزمتُ فخالف القضاء عزمي، علمتُ أن المدبِّر غيري»**[3].

وعن أبي عبد الله عليه السلام لما سأله الزنديق فقال: ما الدليل عليه؟ فقال: **«وجود الأفاعيل دلت على أن صانعًا صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيَّدٍ مبنيٍّ علمت أن له بانيًا، وإن كنت لم ترَ الباني ولم تشاهده؟!»**[4].

قلت: وهذه الأدلة كلها من جنس الأدلة القرآنية البعيدة عن تكلف المتكلمين وتنطع المتفلسفين، وبه يتبين مخالفة متأخري الإمامية لأئمة آل البيت رضي الله عنهم في منهج إثبات وجود الله تعالى.

---

(١) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث): (١/ ٧٨).

(٢) «التوحيد»: (باب إثبات حدوث العالم): (ص٣٢٣).

(٣) «المصدر السابق»: (باب أنه عز وجل لا يعرف إلا به): (ص٣١٧).

(٤) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث): (١/ ٨١).

المَبحَثُ الرَّابِعُ
منهج إثبات وحدانية الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

* المَطلَبُ الأَوَّلُ: منهج المعتزلة في إثبات وحدانية الله تعالى:

يعتقد المعتزلة اعتقاد جميع المسلمين بأن الله واحد لا شريك له، ويستدلون على وحدانية الله ﷻ بما أسموه دليل التمانع[1] الذي يقرره القاضي عبد الجبار بقوله: «**لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلًا له؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادرًا لذاته، وجب أن يكون الثاني أيضا قادرًا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضًا أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع، وذلك يوجب ما ذكرناه، إذا ثبت هذا، فلو قدر وقوع التمانع بينهما، بأن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، لكان لا يخلو إما أن يحصل مرادهما، وذلك**

---

(١) التمانع: هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه. ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٩).

يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادرًا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع، والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسمًا، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسمًا»[١].

ويدعي المعتزلة أن هذه الدلالة هي التي دل عليها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأنه كان لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك، فيقع الفساد ويزول الصلاح[٢].

بينما يُعرض الزمخشري في تفسير هذه الآية عن دليل التمانع، ربما لأنه لا يرى في الآية دلالة عليه قائلًا: **«وأما طريقة التمانع، فللمتكلمين فيها تجاول واطراد»**، لكنه يرى أن الآية فيها دلالة على أمرين:

الأول: وجوب ألَّا يكون مدبرهما إلا واحدًا.

الثاني: ألَّا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده.

ثم يعلل هذه الدلالة بقوله: **«إن الرعية تفسد بتدبير الملِكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف ...؛ ولأن هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقر»**[٣].

قلت: وهنا نرى أن استدلال الزمخشري على الوحدانية أقرب لسياق الآية ومغزاها من دليل التمانع، ولعله لهذا السبب أعرض عنه، وإن

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٨)، وينظر: «المغني»: (٤/ ٢٦٢)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢١٦).

(٢) «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٢٩) للقاضي عبد الجبار، ضمن (رسائل العدل والتوحيد).

(٣) «الكشاف»: (٤/ ١٣٦، ١٣٧).

غفل عن المقصود الأعظم من دلالة الآية وهو الاستدلال بفساد الكون بوجود إلهين على وجب إفراده تعالى بالعبادة والإلهية.

وقد استدل الزمخشري على الوحدانية بدليل أكثر قبولًا لدى العقل وأبعد عن الاعتراض من دليل التمانع في كتابه (المنهاج)، فيقول: **«إثبات إلهين قديمين متساويين محال، وذلك أن الاثنين إما غيران متباينان بالاختلاف كالجسم والعرَض، أو بالتضاد كالسواد والبياض، وإما مثلان متباينان بالصفة أو بالمكان أو بالزمان، وكل ذلك ممتنع، فوجبت الوحدانية»**(١).

ودليل التمانع بهذا النحو الذي قرره المعتزلة مبني على عدة أصول مسلَّمة -عندهم- بها تثبت صحة هذه الدلالة، يقول القاضي عبد الجبار: **«وهذه الدلالة مبنية على أصول، منها: أن القديم قديم لنفسه، ومنها: أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات، ومنها: أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، ومنها أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة، حتى لو لم يحصل لخرج عن كونه قادرًا، ومنها: أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومنها: أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعًا متناهي المقدور، ومنها: أن متناهي المقدور لابد من أن يكون قادرًا بقدرة، ومنها: أن القادر بالقدرة لابد من أن يكون جسمًا، ومنها: أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسمًا»**(٢).

لكن يرد على هذا الدليل اعتراضان:

---

(١) «المنهاج في أصول الدين»: (ص٢٥).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٩، ٢٨٠).

الأول: لِمَ لا يكون مقدورهما واحدًا فلا يقع التمانع؟

الثاني: لِمَ لا يكون القادران حكيمين فلا يتمانعان؟

وقد اختلفت طرق المعتزلة في الجواب عن الاعتراض الأول على النحو التالي:

١- أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرًا سواء كانا قادرين لذاتهما أو لمعنى، وهذه طريقة أبي إسحاق ابن عياش.

٢- أن المقدور الواحد بين القادرين محال، وإثبات الثاني يؤدي إليه، فوجب أن يستحيل أيضًا.

٣- أننا نعلم بالمشاهدة والضرورة صحة التمانع بين القادرين، وإن لم نعلم تغاير مقدورهما، وهذه طريقة القاضي.

وأما الاعتراض الثاني، فقد أجاب عنه القاضي بأن الدلالة هنا لم تكن بحصول التمانع، بل على مجرد تقديره، والتقدير كالتحقيق، وهو رد غير مقنع، كما يقول الدكتور/ عبد الكريم عثمان(١).

والحاصل أن المراد بوحدانية الله تعالى عند المعتزلة: كونه تعالى واحدًا في القدم، وسائر ما يختص به من الصفات، وأنه لا ثاني له، ونفي التبعيض والتركيب عنه(٢).

* **المطلب الثاني: منهج الشيعة الإمامية في إثبات وحدانية الله تعالى:**

لا نكاد نلمس أي اختلاف بين الشيعة الإمامية والمعتزلة في الاستدلال على وحدانية الله، فقد أخذوا منهم دليل التمانع واعتمدوه منهجًا لهم في إثبات وحدانية الله تعالى.

---

(١) ينظر: «نظرية التكليف»: (ص٢٤٧، ٢٤٨).

(٢) ينظر: «المغني»: (٤/ ٢٤١)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٧).

يقول الصدوق: «**الدليل على أن الصانع واحد لا أكثر من ذلك: أنهما لو كانا اثنين لم يخلُ الأمر فيهما من أن يكون كل واحد منهما قادرًا على منع صاحبه مما يريد أو غير قادر، فإن كان كذلك فقد جاز عليهما المنع، ومن جاز عليه ذلك فمحدَث، كما أن المصنوع محدَث، وإن لم يكونا قادرَين لزمهما العجز والنقص، وهما من دلالات الحدَث، فصح أن القديم واحد**»[1].

ثم يأتي المفيد ليقرر دليل التمانع على نحو آخر، فيقول: «**فإن قال: ما الدليل على أنه في الإلهية واحد؟ فقل: استحالة تعلق النقص بمستحق الإلهية، ووجوبه فيما زاد على الواحد، فإن قال: فما وجه وجوبه فيما زاد على الواحد؟ فقل: هو ما للعقول من وجوب التساوي إذ ذاك بينهما أو بينهم في القدرة، أو التفاضل، ولو تساويا لكان كل واحد منهما متى رام ضدَّ ما رام صاحبه إيقاعه امتنعا، وتكافآ في المنع، فعُدم مرادهما جميعًا، وذلك غاية النقص، ولو تفاضلا لكان المفضول بالبدائه ناقصًا**»[2].

قلت: وهذا وإن كان استدلالًا بدليل التمانع الاعتزالي ذاته، إلا أن المفيد صاغه في صورة أقل تعقيدًا وتكلفًا.

لكننا نجد هذا التكلف والسير على منهاج المعتزلة عند من جاء بعدهما، مثل أبي جعفر الطوسي[3] الذي يقول: «**لو كان مع الله تعالى**

(١) «التوحيد»: (ص٢٩٦) للصدوق.

(٢) «النكت في مقدمات الأصول»: (ص٣٩) للشيخ المفيد.

(٣) هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة، عارف بالأخبار والرجال والفقه والأصول والكلام والأدب، صنف في كل فن من فنون الإسلام، وتوفي سنة ٤٦٠هـ، ومن مؤلفاته: المبسوط في الفقه، وتهذيب الأحكام في الحديث، واختيار معرفة الرجال. ينظر: «خلاصة الأقوال»: (ص٢٤٩) للحلي، «طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال»: (٢/ ٤٦٢)، للبروجردي.

قديم ثان لوجب أن يكون مشاركًا له في جميع صفاته، ثم لا يخلو أن يكون مقدورهما واحدًا أو متغايرًا؛ فإن كان واحدًا جاز أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد مقدوره والثاني يصرفه عن إيجاده، فيؤدي ذلك إلى وجوب وجوده لدعاء من دعاه الداعي إلى إيجاده، ووجوب انتفائه لصارف من صرفه عن إيجاده، وذلك محال، وإن كان مقدورهما متغايرًا لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد فعل ويدعو الآخر إلى إيجاد ضده، ثم لا يخلو أن يوجدا أو لا يوجدا أو يوجد أحدهما، فإن وجدا أدى إلى اجتماع الضدين وذلك محال، وإن لم يوجدا أدى إلى ارتفاع الفعل عنهما لا لوجه منع معقول، وإن وقع أحدهما أدى إلى ارتفاع الفعل عن أحدهما لا لمنع معقول؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن أحدهما أكبر مقدورًا؛ لأن كل واحد منهما يجب أن يكون مقدوراته غير متناهية، فإذا ثبت ذلك بطل إثبات قديمين»[1].

ويأتي أبو الفتح الكراجكي[2] مستدلًّا بالدليل نفسه، لكنه يزيد فيرد الاعتراضات الواردة على هذا الدليل بمثل رد المعتزلة، فيقول: «فإن قيل: لم قلتم: إنه إن كان معه ثانٍ يصح أن يريد ضد مراده؟ قلنا: لأن من حق القادر أن يصح منه الشيء وضده، لا سيما إذا كان قادرًا لنفسه، فإذا كانا قادرين لأنفسهما صح ما ذكر بينهما، فإن قيل: إن التمانع لا يقع منهما لأنهما عالمان، فكل واحد يعلم أن مراد صاحبه حكمة، فلا يريد ضده؟ قلنا: إن الكلام مبني على صحة ذلك دون كونه، فإن لم

---

(١) «الاقتصاد»: (ص٤٤-٤٥)، وينظر: «جمل العلم والعمل»: (ص١١) ضمن رسائل المرتضى.

(٢) هو أبو الفتح محمد بن على بن عثمان الكراجكي، متكلم فقيه محدث، زعيم الطائفة، من أكبر تلامذة المرتضى والمفيد، وله تصنيفات قيمة توفي سنة ٤٤٩هـ، منها: الاستبصار في النص على الأئمة الأطهار، وأخبار الآحاد. ينظر: «معالم العلماء»: (ص١٥٣)، «معجم رجال الحديث»: (١٧/ ٣٥٧).

يكن واحد منهما يريد أن يمنع صاحبه، فكونه قادرًا يعطي أنه ممكن منه وإن لم يفعل، وتصح إرادته ولا تستحيل منه، ويحصل من ذلك تقدير التمانع بينهما وجوازه، فإن قيل: لم ذكرتم أنهما إذا لم يقع مرادهما جميعا أن ذلك لضعفهما؟ قلنا: لتساوي مقدورهما، وعند تساويه لا يكون فعل أحدهما أحق بالوجود من فعل الآخر، وفي ذلك إبطال أفعالهما، وهو معنى قول الله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]»[١].

قلت: ويلاحظ أنه رد على الاعتراض الوارد على دليل التمانع برد القاضي عبد الجبار ذاته.

لكن أبا الصلاح الحلبيَّ بعد أن سار على منوال من سبقه فقرر دليل التمانع ودفع الاعتراضات الواردة عليه، والجدل الدائر حوله، انتهى إلى دليل يراه أحسم للشغب وأبعد من القدح -في رأيه-، فيقول: «**علمنا من طريق السمع المقطوع على صحته أن صانع العالم سبحانه واحد لا ثاني له، والاعتماد على إثبات صانع واحد سبحانه من طريق السمع أحسم لمادة الشغب وأبعد من القدح؛ لأن العلم بصحة السمع لا يفتقر إلى العلم بعدد الصناع إذا كانت الأصول التي يعلم بصحتها صحة السمع سليمة، وإن جوز العالم بها تكاملها لأكثر من واحد، من تأمل ذلك وجده صحيحًا، وإذا لم يفتقر صحة السمع إلى تميز عدد الصناع أمكن أن يعلم عددهم من جهته، فإذا قطع العدد بكونه واحدًا وجب العلم به، والقطع بنفي ما زاد عليه**»[٢].

قلت: وهو هنا يخالف المعتزلة في أصلهم الذي قرروه، وهو أنه لا يمكن الاستدلال بالسمع على الوحدانية؛ لأن صحة السمع متوقفة عليه.

(١) «كنز الفوائد»: (٢/ ٧-٩).

(٢) «تقريب المعارف»: (ص٩١، ٩٢) لأبي الصلاح الحلبي.

ويوافق النصيرُ الطوسي أبا الصلاح الحلبي في صحة الاعتماد على السمع في إثبات وحدانية الله تعالى؛ لأن صحة السمع غير متوقفة عليها، فيقول - غير جازم -: «**وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع؛ لأن صحة السمع غير موقوف على القول بوحدة الإله**»[(١)].

لكنه أيضًا لا يمتنع عن الاستدلال بدليل الفلاسفة، الذي يعتمد على فكرة وجوب الوجود، وانحصارها في واحد لا ثاني له، فيقول: «**ووجوب الوجود يدل على سرمديته، ونفي الزائد، والشريك، والمثل، والتركيب بمعانيه**»[(٢)].

ويتابعه على هذا الاتجاه الفلسفي تلميذه الحلي فيعزز دليل شيخه، قائلًا: «**لأنه لو كان هناك واجبُ وجودٍ آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود، فإما أن يتميز، أو لا، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشريك، والأول يستلزم التركيب وهو باطل، وإلا لكان كل واحد منهما ممكنًا، وقد فرضناه واجبًا، هذا خُلْف**»[(٣)].

لكنه أيضًا لا يمتنع عن الاستدلال بدليل التمانع الاعتزالي مع دليل الوجوب، وعلى هذا سار متكلمو الإمامية من بعد[(٤)].

وقد زاد الإمامية على المعتزلة دعواهم أن هذا الدليل (دليل التمانع) هو مسلك أئمة أهل البيت ﵃ في إثبات الوحدانية، وذلك في قول الإمام علي ﵇: «**واعلم يا بني، أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله،**

---

(١) «تلخيص المحصل»: (ص ٣٢٤) لنصير الدين الطوسي.

(٢) «تجريد العقائد»: (ص١١٨) لنصير الدين الطوسي.

(٣) «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٤٠٥) للحلي.

(٤) ينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٥٨)، «المسلك في أصول الدين»: (ص٥٥)، «قواعد المرام»: (ص١٠٠، ١٠١)، «خلاصة علم الكلام»: (ص٧٨)، «حق اليقين في معرفة أصول الدين»: (ص٣٣، ٣٤).

ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضاده في ملكه أحد، ولا يزول أبدًا، ولم يزل»[(١)].

ولما سأل زنديق جعفرًا الصادق عليه السلام: لمَ لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟ قال: **«لا يخلو قولك: إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويًّا والآخر ضعيفًا؛ فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالربوبية؟ وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد -كما نقول- للعجز الظاهر في الثاني، وإن قلت: إنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة، أو مفترقين من كل جهة، فلما رأينا الخلق منتظمًا، والفلك جاريًا، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر، دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد»**[(٢)].

وقد ذكر المجلسي -بعد إيراد هذا الخبر وشرحه- أن فيه إشارةً إلى برهان التمانع[(٣)].

* **المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في منهج إثبات وحدانية الله تعالى:**

تبين لنا من خلال استعراض منهج كلٍّ من المعتزلة والإمامية في إثبات وحدانية الله تعالى تأثر الإمامية بالمعتزلة في الأمور الآتية:

١- تابع الإمامية المعتزلة في الاستدلال بدليل التمانع، وإن اختلفت عباراتهم وطريقتهم في التعبير عنه وعرضه.

---

(١) «خلاصة علم الكلام»: (ص٨١) د/ عبد الهادي الفضلي، وينظر: «نهج البلاغة»: (ص٥٧٨).

(٢) «كتاب التوحيد»: (باب الرد على الثنوية والزنادقة): (ص٢٦٧)، «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب التوحيد ونفي الشريك): (٣/ ٢٣٠).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (٣/ ٢٤٠).

٢- وافق الإمامية المعتزلة في أن دليل التمانع هو ما دل عليه قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

٣- أجاب الإمامية عن الاعتراضات الواردة على دليل التمانع بأجوبة المعتزلة نفسها.

٤- جوز بعض الإمامية إمكان صحة الاستدلال على الوحدانية بالسمع؛ لأن صحة السمع لا تتوقف عليها، ورأوا أن هذا أحسم للجدل، وأبعد عن الشغب.

٥- اعتمد النصير الطوسي على دليل الفلاسفة في الاستدلال على الوحدانية وهو دليل الوجوب، ومن بعده صار لدى الإمامية دليلان.

٦- لم ينسب الإمامية إلى المعتزلة شيئًا مما قرروه من دليل التمانع، بل نسبوه إلى أئمة أهل البيت.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد منهج المعتزلة والإمامية في إثبات وحدانية الله تعالى**

دليل التمانع الذي اعتمد عليه الإمامية والمعتزلة وكثير من المتكلمين تتوجه إليه كثير من الاعتراضات والانتقادات، وهذا بيانها:

أولًا: المنهج الحق هو إثبات وحدانية الله تعالى بالآيات القرآنية وما تضمنتها من براهين عقلية وحجج يقينية، وهو ما ذهب إليه جمع من المحققين[1]، والآيات القرآنية الدالة على إثبات الوحدانية كثيرة أهمها ثلاث آيات:

(١) ينظر: «إلجام العوام»: (ص٣٣٤) للغزالي (ضمن مجموع فيه رسائل الغزالي)، «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٣٥٤-٣٥٥)، «الصواعق المرسلة»: (٢/ ٤٦٢-٤٦٤)، «الكشف عن مناهج الأدلة»: (ص١٢٣-١٢٥)، «شرح الطحاوية»: (١/ ١٣٧- ١٣٨).

الأولى: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مبينًا وجه الدلالة على الوحدانية في هذه الآية: «والمقصود هنا أن في هذه الآية بيانَ امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة؛ فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته»[١].

الثانية: قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، يقول ابن القيم رحمه الله في كلام له نفيس معلقًا على هذه الآية: «فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين، فإن الإله الحق لابد أن يكون خالقًا فاعلًا يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله لكان له خلق وفعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالكهم، إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه، فلابد من أحد أمور ثلاثة: إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه، وإما أن يعلو بعضهم على بعض، وإما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه، ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه، فيكون وحده هو الإله الحق، وهم العبيد المربوبون المقهورون، وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض، وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد، لا إله غيره، كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب غيره، فذاك تمانع في الفعل والإيجاد، وهذا تمانع في العبادة

---

(١) «منهاج السنة النبوية»: (٣/ ٣٣٤-٣٣٥)، وينظر: «الكشف عن مناهج الأدلة»: (ص١٢٣).

والإلهية، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، يستحيل أن يكون له إلهان معبودان»[١].

قلت: ولعلك تلحظ أن ابن القيم أشار بقوله: «**كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب غيره ...**» لبيان أن غاية دليل التمانع إثبات خالق واحد، لا إله واحد، بخلاف الآية الكريمة فإن فيها أوضح برهان على انفراده سبحانه وحده باستحقاق العبادة، وهو ما غفل المتكلمون عن إثباته.

الثالثة: قوله ﷻ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ۝٤٢ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٢، ٤٣]، وفي تفسير هذه الآية قولان للمفسرين:

الأول: لابتغوا إليه سبيلًا بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له، ورجحه ابن تيمية[٢].

والثاني: لابتغوا سبيلًا إلى أن يزيلوا ملكه بممانعته ومغالبته، وهو الصحيح المروي عن ابن عباس رضي الله عنه، وذلك لأن في الآية فرض المحال، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له لا يظهر معه أنها تتقرب إليه، بل تنازعه لو كانت موجودة، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود[٣].

ومما يرجحه أيضًا أن ابتغاء هذه الآلهة القرب من الله لا تقوم به حجة على المشركين المخاطَبين الذين كانوا يعبدونها من دون الله؛ لأنهم يقولون: إنها تتقرب إلى الله، وهي في ملكه وسلطانه وتحت قهره، ولم

(١) «الصواعق المرسلة»: (٢/ ٤٦٣-٤٦٤)، وينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٣٥٩-٣٦١).

(٢) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٣٥٠)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٤٠).

(٣) ينظر: «أضواء البيان»: (٣/ ٤٣٤) للشنقيطي.

يمنعهم هذا عن الشرك، وأما إذا حملناه على ابتغاء المغالبة والمنازعة في الملك، فبهذا تتم الحجة؛ لأنهم ينكرون أن هذه الآلهة تغالبه وتنازعه، فتبين بهذا أنهم لا يملكون من الألوهية شيئًا[١].

وقد تابع الأشاعرة[٢]، والماتريدية[٣] المعتزلةَ على إثبات وحدانية الله تعالى بدليل التمانع.

ثانيًا: دليل التمانع الذي قرره المتكلمون دليل عقلي صحيح فيما أراد المتكلمون إثباته وهو نفي الشريك عن الله في الخلق والإيجاد، لكنه قاصر عن إثبات نفي الشريك عن الله في استحقاق العبادة، وهو مقصود القرآن، يقول ابن تيمية رحمه الله: «**الذي ذكره النظّار عن المتكلمين الذي سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية**»[٤].

ثالثًا: الأدلة القرآنية على إثبات الوحدانية أدلة برهانية يقينية لا تقبل التشكيك ولا الجدال، بخلاف دليل المتكلمين الذي قد يشوَّش عليه باعتراضات تورث الشك، يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: «**وأما الدليل على الوحدانية فيقنع فيه بما في القرآن من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإن اجتماع المدبِّرين سبب إفساد**

---

(١) ينظر: «التمانع الدال على توحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين»: (ص١٢٦) د/ محمد ابن عبد الرحمن الجهني، مجلة جامعة أم القرى، عدد (٤٥) ذو القعدة ١٤٢٩هـ.

(٢) ينظر: «اللمع»: (ص٢٠) للأشعري، «الإنصاف»: (ص٣٣) للباقلاني، «الإرشاد»: (ص٥٣) للجويني.

(٣) ينظر: «التوحيد»: (ص٢١) للماتريدي، «تبصرة الأدلة»: (ص١٠٩) للنسفي، «المسامرة بشرح المسايرة»: (ص٤٣-٤٤) لابن الهمام.

(٤) «درء تعارض العقل والنقل»: (٩ / ٣٥٤)، وينظر: «منهاج السنة النبوية»: (٣/ ٣١٢) لابن تيمية.

التدبير، وبمثل قوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]»، ثم قال: «**فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قولهم: لا ينتظم تدبير المنزل بمدبرين، ﴿؟؟؟﴾، فكل قلب باقٍ على الفطرة غير مشوَّش بمماراة، يسبق من هذا الدليل إلى فهمه تصديق جازم بوحدانية الخالق، لكن لو شوَّشه مجادل، وقال: لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان، فإسماعه هذا القدر يشوِّش عليه تصديقه، ثم ربما يعسر سَلُّ هذا السؤال ودفعه في حق بعض الأفهام القاصرة، فيستولي الشك، ويتعذر الرفع**»[١].

رابعًا: قوله تعالى: ﴿؟؟؟؟﴾ لا يدل على التمانع الذي ذكروه من أي وجه، وإنما سيقت الآية لتقرير وحدانية الله تعالى في استحقاق العبادة لا في الخلق، وبيان ذلك من وجوه:

١- أن المشركين الذين نزلت عليهم هذه الآية لم يعتقدوا أن هناك خالقًا مع الله، بل كانوا مقرين بأن خالق العالم ومدبره هو الله وحده، قال ﷻ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [العنكبوت: ٦١].

وإنما كان شركهم بعبادة غير الله من الأنبياء والملائكة والصالحين والكواكب والأوثان، ولهذا كانت دعوة الرسل لأقوامهم إلى عبادة

(١) «إلجام العوام عن علم الكلام»: (ص٣٣٤، ٣٥١، ٣٥٢) للغزالي (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

الله وحده، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكان كل نبي يقول لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥][1].

٢- أنه سبحانه أخبر في الآية أنه ﴿؟؟؟؟﴾، ولم يقل: أرباب[2]، ومن المعلوم لغة وشرعًا أن مدلول لفظ (الرب) غير مدلول لفظ (الإله)، فلفظ (الرب) يدل على التربية، ومن معاني التربية: الخلق والإيجاد والتدبير، ولفظ (الإله) يدل على العبادة؛ لأن الإله هو المألوه، أي: المعبود[3].

٣- أنه سبحانه قال في الآية: ﴿؟؟؟؟﴾، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا، ومعناه: لو كان فيهما -وهما موجودتان- آلهة سواه لفسدتا[4]، فالنتيجة التي انتهى إليها دليل التمانع منع وجود مخلوق إذا كان هناك خالق مع الله، والآية عبرت بالفساد، وهو لا يكون إلا بعد الوجود.

يوضح ذلك ابن تيمية قائلًا: «**هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى؛ فإن التمانع يمنع وجود المفعول، لا يوجب فساده بعد وجوده**»[5]، ويقول أيضًا: «**الفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدَّر**

---

(١) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٣٤٤، ٣٤٥).

(٢) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٤٠).

(٣) ينظر: «لسان العرب»: (٢/ ١١٤)، (١٧/ ١٥٤٦).

(٤) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٤٠).

(٥) «اقتضاء الصراط المستقيم»: (٢/ ٨٥٦) لابن تيمية.

عند تمانع الفاعلَين إذا أراد أحدهما شيئًا وأراد الآخر نقيضه، ولا هو امتناع الفعل الذي يقدَّر عن كون المفعول الواحد لفاعلين؛ فإن هذا كله يقتضي عدم الوجود»[(١)].

٤- دليل التمانع قائم على تقديرات عقلية لا يتم تصورها إلا قبل وجود المخلوقات، أما بعد وجودها فهي في ذاتها أدلة على وحدانية الخالق، ووحدانيته تعالى في الخلق تستلزم بالضرورة وحدانيته في العبادة، وتلك هي دلالة القرآن، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢]، وقال ﷻ: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [النمل: ٦٠-٦٤] وغير ذلك من الآيات[(٢)].

٥- يؤكد ما سبق أن المحال الذي أفضى إليه دليهلهم غير المحال الذي أفضى إليه القرآن، يقول ابن رشد: «**وقد يدلك على أن الدليل الذي فهم المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية: أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم»**[(٣)].

قلت: ومراده بذلك أن التقسيم الذي أورده المتكلمون في دليل التمانع وهو قولهم: إما أن يحصل مرادهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما، أو

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٣٧١).

(٢) ينظر: «التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين»: (ص١١٨)، د/ محمد بن عبد الرحمن الجهني.

(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة»: (ص١٢٦) لابن رشد.

يحصل مراد أحدهما دون الآخر ... إلخ غير موجود في الآية، وترتب عليه أن دليلهم أفضى إلى ثلاث محالات، ودليل الآية يفضي إلى محال واحد، وهو فساد السماوات والأرض بعد وجودهما وخلقهما.

خامسًا: اعترض بعض الأشاعرة على المعتزلة بأن استدلالهم بدليل التمانع يتعارض مع مذهبهم في الإرادة، يقول الإمام عبد القاهر البغدادي رحمه الله: «**وهذه الدلالة لا تستمر على أصول القدرية؛ لأن البغداديين منهم زعموا أن الصانع**[١] **ليس بمريد على الحقيقة، وأنه يفعل الفعل لا بإرادة، فلا ينفصلون من الثنوية إذا قالوا لهم: ما أنكرتم من صانعين قديمين لا يختلفان في المراد لأنهما غير مريدين كما زعمتم أن القديم الواحد فاعل لأفعاله بغير إرادة، وأما البصريون منهم زعموا أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، فلا ينفصلون ممن قال بصانعين، إرادة كل واحد منهما لا في محل، والإرادة إذا لم تكن في محل لم تختص بأحدهما وصارا بها مريدين ولم يختلفا في الإرادة والمراد، وليس لهم أن يقولوا: إن الإرادة تختص بفاعلها؛ لأن الإنسان قد يريد بإرادة يخلقها الله ﷻ فيه، فيكون هو المريد بها دون فاعلها، ولم يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع**»[٢].

سادسًا: وأما استدلال الإمامية بكلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «**واعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ...**»، فقد قدمنا أن ما في كتاب (نهج البلاغة) لا تصح نسبة جميعه إليه.

---

(١) (الصانع) ليس من أسمائه تعالى؛ لأن أسماء الله توقيفية، لكن يتسامح فيه إن كان إطلاقه من باب الإخبار عن الله، وهو أوسع من باب الأسماء.

(٢) «أصول الدين»: (ص٨٥-٨٦)، وينظر: «الشامل»: (ص٣٦٨-٣٦٩) للجويني، «بدائع الفوائد»: (٤/ ١٣٨٦) لابن القيم.

وعلى فرض صحة نسبته إلى علي رضي الله عنه، فليس فيه أية إشارة من قريب أو بعيد إلى دليل التمانع الذي أحدثه المتكلمون، بل هو إلى دلالة القرآن أقرب، كقول الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

وأما استدلالهم بخبر جعفر الصادق رحمه الله: «**لا يخلو قولك: إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويًّا والآخر ضعيفًا ...**»، فهذا الخبر لا يمكن الوثوق به، لا من جهة إسناده؛ لأنه من رواية الصدوق عن شيخه علي بن أحمد الدقاق ولم يوثقه أحد، بل غاية ما جاء فيه أن الصدوق ذكره مترضيًّا عنه[1]، ومثل هذا لا يُعد توثيقًا.

ولا من جهة متنه؛ لأمرين:

١- أن هذه الدلالة على هذه الطريقة الكلامية الجدلية أول من أحدثها هم المعتزلة، ولم تكن معروفة قبلهم، ولو كانت من كلام جعفر الصادق لنسبت إليه واشتهرت عنه.

٢- جاء عن جعفر الصادق ما يناقض هذه الدلالة، فعن هشام بن الحكم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: «**اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال** عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]»[2].

ومن العجيب محاولة المجلسي حمل استدلال الصدوق في هذا الخبر على دلالة التمانع بقوله: «**إما إشارة إلى برهان التمانع، أو إلى التلازم**»[3].

---

(١) ينظر: «معجم رجال الحديث»: (٢/ ٢٧٧) للخوئي.

(٢) «التوحيد»: (باب الرد على الثنوية والزنادقة): (ص٢٧٤).

(٣) «بحار الأنوار»: (٣/ ٢٢٩).

قلت: بل إلى التلازم قطعًا؛ لأن دوام التدبير وتمام الصنع، يستلزم وحدانيته واستحقاقه وحده للعبادة، ودليل التمانع ليس فيه إشارة إلى ذلك.



المَبْحَثُ الخَامِسُ
أسماء الله الحسنى

وفيه أربعة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مذهب المعتزلة في أسماء الله الحسنى:

أجمعت المعتزلة على إثبات الأسماء الحسنى لله ﷻ -من حيث الجملة- تمسكًا بقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠][١]، لكنهم يخالفون أهل السنة في طريقة إثباتهم للأسماء الله الحسنى، وينتهجون نهجًا خاصًا بهم.

فمن ذلك نفيهم لكثير من أسمائه تعالى الثابتة له في الكتاب والسنة؛ لأن معانيها -في زعمهم- تستلزم التجسيم والتشبيه، مثل: المتين، والحق، واللطيف، والوتر، والجميل، وغيرها، فمثلًا يقول القاضي عبد الجبار عن اسم الله (المتين): «وقوله سبحانه: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] مجاز؛ لأنا لو حملناه على الحقيقة، لوجب أن تكون قوته متينة دونه، وذلك يستحيل لأمرين: أحدهما: أنه قادر لا بقوة، والثاني: أن القوة يستحيل ذلك فيها»[٢]، أي: يستحيل أن توصف القوة بالمتانة؛

---

(١) ينظر: «الكشاف»: (٢/ ٥٣٤)، «المغني»: (٥/ ٢٣٢).

(٢) «المغني»: (٥/ ٢١٦).

لأن المتانة هي الصلابة، وهي من خصائص الأجسام، كما بينه قبل ذلك، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وقد فعل المعتزلة الفعل نفسه مع كثير من أسماء الله الحسنى التي لم تدرك عقولهم حقيقة معانيها اللائقة بذاته تعالى، وزعموا أن إثباتها يؤدي إلى التجسيم والتشبيه[١].

وأيضًا فالأسماء الحسنى التي أثبتوها لله ﷻ قد أولوا معانيها، ونفَوا ما تضمنته هذه الأسماء الحسنى من معانٍ بناء على مذهبهم في إنكار الصفات، فمن ذلك: البصير، والحكيم، والواجد عندهم بمعنى: عالم[٢].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]: «**والمعنى: ذو نور السماوات، وصاحب نور السماوات، ونور السماوات والأرض الحق، شبهه بالنور في ظهوره وبيانه، كقوله تعالى:** ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧] أي: من الباطل إلى الحق»[٣].

ولأجل هذا فهم يمنعون أن يشتق له من أسمائه صفات، فالله عندهم حي بلا حياة، عليم بلا علم، قدير بلا قدرة.

وبعضهم جعل أسماء الله الحسنى أعلامًا محضة مترادفة لا تدل إلا على كونها عَلَمًا على الله، ولم يثبتوا ما تضمنته الأسماء من الصفات، وبعضهم جعل معانيها سلبية، فمعنى العالم: نفي الجهل، ومعنى الحي: نفي الموت، ومعنى القدرة: نفي العجز[٤]، ولذلك يقول القاضي

---

(١) للوقوف على أمثلة من ذلك، ينظر: «المغني»: (٥/ ٢٥٦).

(٢) ينظر: «المغني»: (٥/ ٢٢٢).

(٣) «الكشاف»: (٤/ ٣٠٦).

(٤) لمعرفة مسالكهم في إثبات الأسماء الحسنى، ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٤٤- ٢٤٩)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٨٢- ١٨٣).

عبد الجبار: **«إنه تعالى عالم بالأشياء، ولا يحتاج في كونه عالمًا إلى علم يعلم به يكون ثابتًا له»**[١].

كما أن إثبات أسماء الله الحسنى عند المعتزلة البصريين عقلي لا توقيفي[٢]؛ لأنه إذا كانت معرفته تعالى بالعقل، وكذلك معرفة ما يستحقه من الصفات، لم يمتنع أن يسمى الله ﷻ بأسماء يستحقها بالعقل أيضًا، ولأجل هذا الأصل أطلقوا على الله ﷻ أسماء لم ترد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ، مثل: القديم، والمنشئ، والمقدِّر، والمستطيع، والداري، والطاهر، وغيرها، زاعمين أن الله يستحقها عقلًا فوجب إثباتها له[٣].

وقد ألزمهم أهل السنة[٤] بالقول بأن أسماء الله مخلوقة حادثة غير أزلية سماه بها المخلوقون، ويدل على صحة هذا الإلزام دليلهم الذي اعتمدوه في نفي الصفات، وهو قولهم: لو كانت أسماؤه أزلية قديمة، لأدى ذلك إلى تعدد القدماء، وهو منافٍ للوحدانية الواجبة له تعالى - في رأيهم -، وأيضًا قولهم بخلق القرآن يوجب أن تكون أسماؤه مخلوقة[٥].

وقد فرعوا على هذا قولهم: إن الاسم غير المسمى، فأسماء الله غير الله، لأن الأسماء حروف حادثة مخلوقة، والذات المقدسة قديمة غير مخلوقة، وأن الاسم هو التسمية[٦].

(١) «المغني»: (٥/ ٢٢٧).

(٢) ينظر: «أصول الدين»: (ص١١٥- ١١٦) للبغدادي.

(٣) ينظر: «المغني»: (٥/ ١٧٩-١٨٢).

(٤) ينظر مناقشة هذا الإلزام في: «لمحات من الفكر الكلامي»: (ص٤٠) د/ حسن الشافعي.

(٥) ينظر: «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص٩٢، ٩٣، ١٠٣).

(٦) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥٤٢).

* **المطلب الثاني: مذهب الشيعة الإمامية في أسماء الله الحسنى:**

الشيعة الإمامية يثبتون لله الأسماء الحسنى استنادًا إلى قول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠][(١)]، ويروون عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدة، من أحصاها دخل الجنة**»[(٢)] ثم ساقها، وهي تختلف عن سياق أسماء الله الحسنى في الحديث الوارد في مصادر أهل السنة، ويلاحظ أن فيها أسماء لم ترد في الكتاب ولا في السنة مثل: الذارئ، والرائي، والصانع، والطاهر، والغياث، والفالق، والقديم، وقاضي الحاجات، وكاشف الضر، وخير الناصرين.

هذا مع أنهم يقررون أن أسماء الله توقيفية لا تثبت بالعقل ولا بالقياس، يقول المفيد: «**لا يجوز تسمية الباري تعالى إلا بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ أو سماه به حججه من خلفاء نبيه**»[(٣)].

وقد تنبه شيخهم الزنجاني لهذا التناقض، فقال - معلقًا على مقولة المفيد السابقة -: «**أقول: فيشكل الأمر في أمثال: واجب الوجود، ومصدر الأشياء، والمبدئ[(٤)] ونحو ذلك من الأسماء التي لم ترد في الكتاب، ولا في السنة**»[(٥)].

---

(١) ينظر: «مجمع البيان في تفسير القرآن»: (٤/ ٣٩٩) للطبرسي، «بحار الأنوار»: (٤/ ١٥٣).

(٢) ينظر: «التوحيد»: (باب أسماء الله تعالى): (ص٢١١) للصدوق، «بحار الأنوار»: (أبواب أسمائه تعالى، باب عدد أسماء الله): (٤/ ١٨٦، ١٨٧).

(٣) «أوائل المقالات»: (ص٥٣)، وينظر: «الإلهيات»: (١/ ٤٩٤) لجعفر السبحاني.

(٤) اسم الله (المبدئ) ورد في كتاب الله بصيغة الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبۡدِئُ وَيُعِيدُ﴾ [البروج: ١٣]، وورد في حديث أبي هريرة عند الترمذي: (أبواب الدعوات، باب٨٧) ح[٣٥٠٧] وابن ماجه (كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل) ح[٣٨٦١]، وتعيين الأسماء مختلف فيه، والصحيح أنه مدرج. ينظر: «فتح الباري»: (١١/ ٢١٩).

(٥) «تعليقات على أوائل المقالات»: (ص٢٩٩) للزنجاني، ملحق بكتاب «أوائل المقالات».

وليت الأمر اقتصر على هذه الأسماء التي غايتها أنه يجوز إطلاقها على الله تعالى من باب الإخبار إذ هو أوسع من باب الأسماء، لكنه تعدَّى ذلك إلى إثبات أسماء لا يشهد لها عقل ولا قياس، مثل: (آه)، فهو من أسماء الله عند الشيعة الإمامية!! فقد رووا أن أبا عبد الله عليه السلام دخل على بعض مواليه يعوده، فرأى الرجل يكثر من قول: آه، فقيل له: يا أخي، اذكر ربك واستغث به، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**إن آه اسم من أسماء الله عز وجل، فمن قال: آه، استغاث بالله تبارك وتعالى**»[١].

وأيضًا: (رمضان) اسم من أسماء الله عندهم!! فقد رووا أن أبا جعفر عليه السلام قال: لا تقولوا: «**هذا رمضان، ولا ذهب رمضان، ولا جاء رمضان؛ فإن رمضان اسم من أسماء الله عز وجل لا يجيء ولا يذهب، إنما يجيء ويذهب الزائل**»[٢].

وأسماء الله عند الإمامية لا معاني لها، ولا تدل إلا على ذات المسمى، فلا فرق عندهم في المعنى بين السميع والبصير ونحوهما من الأسماء؛ وذلك لأن إثبات معانيها يؤدي إلى التشبيه -في زعمهم-، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم سبحانه وتعالى: «**إنه واحد صمد أحدي المعنى، ليس بمعاني كثيرة مختلفة**»، قال: قلت: جعلت فداك، يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع، قال: فقال: «**كذبوا وألحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك، إنه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع**»، قال: قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه، قال: فقال: «**تعالى الله، إنما يعقل ما كان**

---

(١) «التوحيد»: (باب أسماء الله تعالى): (ص٢٣٩)، «مستدرك الوسائل»: (أبواب الاحتضار، باب نوادر ما يتعلق بأبواب الاحتضار): (٢/ ١٤٨).

(٢) «الكافي»: (كتاب الصيام، باب في النهي عن قول رمضان بلا شهر): (٤/ ٦٩-٧٠).

بصفة المخلوق، وليس الله كذلك»[١]، وعن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة، وهي دالة على المسمى»[٢].

وغاية ما تدل عليه أسماء الله عند الإمامية النفي، فمعنى اسم الله (القدير): نفي العجز عنه، ومعنى اسم الله (العالم): نفي الجهل عنه[٣].

ومن غلو الشيعة في أئمتهم زعمهم أنهم أسماء الله الحسنى! يروون عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، قال: «نحن - والله - الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملًا إلا بمعرفتنا»[٤].

ويعتقد الإمامية أن أسماء الله ﷻ مخلوقة حادثة، وأن الاسم غير المسمى، فالمعبود هو المعنى والاسم حادث[٥]، وعقد الكليني في كتاب التوحيد من (الكافي) بابًا أسماه: «باب حدوث الأسماء»[٦].

ورووا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اسم الله غيره، وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فأما ما عبرته الألسن، أو عملت الأيدي فهو مخلوق ... والله يسمى بأسمائه، وهو غير أسمائه، والأسماء غيره»[٧].

---

(١) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، باب آخر من الباب الأول صفات الذات): (١/ ١٠٨).

(٢) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله وأسماء المخلوقين): (١/ ١١٩).

(٣) «المصدر السابق»: (١/ ١١٧، ١٢١).

(٤) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، باب النوادر): (١/ ١٤٣-١٤٤).

(٥) «بحار الأنوار»: (٤/ ١٥٣).

(٦) «الكافي»: (١/ ١١٢).

(٧) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء): (١/ ١١٣- ١١٤).

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «**الأسماء والصفات مخلوقات**»[١].

وجاء في بعض الروايات أن الذي حملهم على القول بحدوث أسمائه تعالى، وأن الاسم غير المسمَّى أنه «**لو كان الاسم هو المسمَّى لكان كل اسم منها إلهًا، ولكن الله معنى يُدَلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره**» كما جاء عن أبي عبد الله عليه السلام[٢].

قلت: وهذا دليل على صحة هذا الإلزام الذي ألزمه أهل السنة للمعتزلة بالقول بحدوث الأسماء وخلقها؛ لأن الإمامية لمَّا التزموا بأصولهم لم يجدوا مناصًا من التصريح بحدوث الأسماء.

وقد صرح المفيد بأن الإمامية يشتركون مع المعتزلة في ذلك، فقال: «**إن الاسم غير المسمى ... وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعًا، ويخالفهم في معناه العامة والمجبرة من أهل التشبيه**»[٣].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في أسماء الله الحسنى:**

تبين لنا من خلال عرض مذهب كلٍّ من المعتزلة والإمامية في أسماء الله الحسنى تأثر الإمامية بالمعتزلة، وبيان ذلك كما يلي:

١- أثبت كلٌّ من المعتزلة والإمامية أسماء لله لم ترد في الكتاب ولا في السنة، مع تصريح معتزلة بغداد وبعض الإمامية بأنها توقيفية.

٢- كما جوَّز معتزلة البصرة لعقولهم تسمية الله ﷻ بما يستحقه من الأسماء، جوَّز الإمامية أيضًا لأئمتهم تسمية الله ﷻ بما شاؤوا، وهذا من معاني

(١) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء واشتقاقها): (١/ ١١٦)، «بحار الأنوار»: (٤/ ١٥٣).

(٢) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء واشتقاقها): (١/ ١١٤).

(٣) «أوائل المقالات»: (ص١١٩).

كونها توقيفية عندهم؛ لأن أقوال أئمتهم من مصادر التشريع، وهي في اعتقادهم وحيٌ من الله.

٣- زاد الإمامية على المعتزلة تسمية الله ﷻ بأسماء لا تشهد لها العقول السليمة، ولا تقبلها الفطر المستقيمة، مثل: آه، ورمضان!!

٤- تأثر الإمامية ببعض المعتزلة في نفي معاني أسماء الله الحسنى، وأنها مجرد أعلام محضة لا تدل إلا على الذات، زاعمين أن إثبات المعنى يفضي إلى التشبيه والتجسيم.

٥- تابع الإمامية المعتزلة في دعوى أن أسماء الله مخلوقة محدَثة، وأن الاسم غير المسمى.

٦- الشبهة التي من أجلها قالت المعتزلة بحدوث الأسماء، هي الشبهة نفسها التي اعتمد عليها الإمامية في ذلك، وهي أن القول بأن أسماء الله قديمة أزلية يفضي إلى تعدد القدماء.

٧- اعتمد المعتزلة على عقولهم في الاستدلال على مذهبهم، بينما اعتمد الإمامية على ما نسبوه إلى أئمتهم.

* ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: **نقد مذهب المعتزلة والإمامية في أسماء الله الحسنى:**

مذهب المعتزلة والإمامية في أسماء الله الحسنى ينطوي على كثير من المغالطات والمخالفات لصريح القرآن وصحيح السنة، وهذا بيانها:

أولًا: دلت نصوص الكتاب والسنة على أن أسماء الله توقيفية، فلا يجوز تسميته بما لم يسمِّ به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والإلحاد في أسماء الله معناه: الميل بها عما يجب فيها، و من ذلك تسميته بما لم يرد في كتابه

ولا في سنة رسوله ﷺ، ولأن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه تعالى من الأسماء فوجب الوقوف في ذلك على النص؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وللاحتياط احترازًا عما يوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك[1]، وعن أبي هريرة ؓ أنه سمع النبي ﷺ يدعو في صلاته قائلًا: «**اللهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**»[2]، فما لم يرد من أسمائه تعالى لا يجوز الثناء به على الله ﷻ.

لكن ينبغي التنبيه على أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه؛ فإن هذا يُخبَر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العلى[3].

وعليه، فما ذكره المعتزلة والإمامية من أسماء الله مما يصح إطلاق معناه على الله، ولم يرد في الكتاب ولا في السنة، يكون من باب الإخبار عن الله لا من باب أسمائه الحسنى، وذلك مثل: القديم، والمنشئ، والمحسن، والطاهر، وواجب الوجود، ومصدر الأشياء، والذارئ ... إلخ.

وأما ما ورد عن الشيعة الإمامية من تسمية الله تعالى ب (آه)، و(رمضان) فلا يجوز إطلاقه لا من باب الأسماء ولا من باب الإخبار؛ لأن أسماء الله حسنى، وهذان الاسمان لا يتضمنان معنى حسنًا يضاف إليه ﷻ.

ثانيًا: أسماء الله ﷻ قديمة أزلية ليست مخلوقة ولا محدثة، بل الله ﷻ سمى نفسه في الأزل بأسمائه الحسنى وتكلم بها، عن عبد الله بن مسعود

---

(١) ينظر: «بدائع الفوائد»: (١/ ٢٩٨)، «مدارج السالكين»: (١/ ٣٧)، «المواقف»: (ص٣٣٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود) ح[٤٨٦].

(٣) «بدائع الفوائد»: (١/ ٢٨٤).

رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلَا حَزَنٌ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي، وَنُورَ صَدْرِي، وَجِلَاءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَمِّي، إِلَّا أَذْهَبَ اللَّهُ هَمَّهُ وَحُزْنَهُ، وَأَبْدَلَهُ مَكَانَهُ فَرَحًا**»(١).

فقوله: «**سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ**» دليل على أنها ليست مخلوقة، وإلا لقال: سماك بها خلقك.

وقد جاء في كثير من النصوص التعوُّذ باسم الله وكلماته، والاستعانة بها، وتسبيح الاسم، والاستعاذة والاستعانة لا تكون بمخلوق، كما لا يكون التسبيح لمخلوق(٢).

ومن الأدلة العقلية على ذلك أيضًا أن يقال: «**لو كانت أسماؤه مخلوقة لم يخل إما أن يكون خلقها في ذاته، أو في ذات غيره، أو لا في ذاته ولا ذات غيره، فبطل أن يكون خلقها في ذاته؛ لأن ذاته ليست بمحل للحوادث، ولا يجوز أن يكون أحدثها في ذات غيره؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يسمى من أحدثها فيه بشيء منها، فيسمى فردًا وصمدًا، ولا يجوز أن يكون أحدثها بنفسها في غير ذات؛ لأنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها**»(٣).

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: (٦/ ١٥٣) ح[٤٣١٨]، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح»، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٦٩٦) ح[١٩٢٩]، وقال: «صحيح على شرط مسلم».

(٢) ينظر: «نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد»: (ص١٢)، «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»: (٢/ ٢٠٧) للالكائي.

(٣) «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار»: (٢/ ٦٠٦) للعمراني.

ولشناعة هذا القول اشتد نكير أئمة السلف على من قال به، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: **«من زعم أن أسماء الله مخلوقة، فهو كافر»**[(١)].

ثالثًا: أسماء الله ﷻ أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العلَمية، فهذه الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها، فأسماء الله مثل: الغفور، الرحيم، العزيز، الحكيم، كلها لمسمى واحد، لكن معنى (الغفور) غير معنى (الرحيم)، ومعنى (العزيز) غير معنى (الحكيم)، بل هي كما يقول ابن تيمية: **«متفقة متواطئة[(٢)] من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات»**[(٣)].

ولو كانت أسماؤه تعالى ألفاظًا لا معاني لها لم تكن حسنى، ولا كانت دالة على مدح وكمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان، وبالعكس، فيقال: اللهم إني ظلمت نفسي فاغفر لي، إنك أنت المنتقم، واللهم أعطني، فإنك أنت الضار المانع، ونحو ذلك.

ولو لم تكن أسماؤه مشتملة على معانٍ وصفات لم يسُغ أن يُخبر عنه بأفعالها، فلا يقال: يسمع ويبصر ويعلم ويقدر، فمن جعل اسم الله (القدير) هو معنى اسم الله (السميع) و(البصير)، ومعنى اسم الله (المعطي) هو معنى اسم الله (المانع) فقد كابر العقل واللغة والفطرة[(٤)].

---

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»: (٢/ ٢١٤).

(٢) الاسم المتواطئ: هو ما استوى معناه في أفراده، كالإنسان والرجل والمرأة. ينظر: «آداب البحث والمناظرة»: (ص٣٠) للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، «تسهيل المنطق»: (ص١٣) لعبد الكريم بن مراد الأثري.

(٣) «التدمرية»: (ص١٠١).

(٤) ينظر: «مدارج السالكين»: (١/ ٣٥، ٣٦).

رابعًا: وأما دعوى أن إثبات معاني هذه الأسماء يلزم منه التشبيه والتجسيم، فباطل؛ لأن اتفاق الأسماء وتماثلها، لا يعني اتفاق المسميات وتماثلها، بل تختلف باختلاف الإضافة والتخصيص، فما أضيف لله لا يدخل في معناه المخلوق، بل هو خاص به، وما أضيف إلى المخلوق لا يدخل في معناه الخالق، وإنما تتماثل الأسماء عند الإطلاق فقط لا في الحقيقة، فالله سمى نفسه حيًّا في قوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وسمى بعض مخلوقاته حيًّا في قوله: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ﴾ [الرُّوم: ١٩] وليس الحي كالحي، ولا السميع كالسميع، ولا العليم كالعليم.

ولهذا كان الصواب في هذه الأسماء المشتركة بين الله وبين مخلوقاته أنها حقيقة في الرب وفي العبد، واختلاف الحقيقتين لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما، فللرب منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به[1].

خامسًا: القول بأن إثبات معاني الأسماء وما تضمنته من الصفات، وإثبات أنها قديمة أزلية ليست مخلوقة يلزم منه تعدد القدماء، قول في غاية البطلان؛ لدلالة العقل والسمع على بطلانها، وقد سمى الله نفسه بأسمائه، وكل هذه الأسماء أعلام وأوصاف على ذات واحدة، قال ﷻ: ﴿إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ١٢ إِنَّهُۥ هُوَ يُبۡدِئُ وَيُعِيدُ ١٣ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ١٤ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ﴾ [البُرُوج: ١٢-١٥]، وأيضًا فلأن ما تضمنته هذه الأسماء من الصفات ليست ذواتٍ بائنةً عن الذات حتى يلزم من ثبوتها التعدد، وإنما هي أسماء متعددة لمسمى واحد وهو الله ﷻ، بل لا تعرف ذات الله ﷻ حق المعرفة إلا بأسمائه وصفاته[2].

---

(١) ينظر: «التدمرية»: (٢٠-٢٤)، «بدائع الفوائد»: (١/ ٢٨٩، ٢٩٠).

(٢) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٧/ ٦١).

ولو طُرد هذا الأصل للزم أن يتعدد الإنسان بتعدد صفاته؛ فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والعلم، ولا يمكن أن يقال: إن إثبات هذه الصفات في حقه يستلزم تعدد ذاته(١).

سادسًا: قولهم: الاسم غير المسمى، غير صحيح؛ لأن غاية قولهم أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسمًا، أو سماه خلقه بأسماء من صنعهم، وهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى؛ لأن مقصودهم بالمغايرة مغايرة الأعيان، أي: القول بإثبات ذات مجردة عن الصفات، وصفات مجردة عن الذات، وهذا مبني على نفيهم الصفات عن الله ﷻ(٢).

والصواب أن يقال: الاسم للمسمى؛ موافقة لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ولقوله سبحانه: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ**»(٣).

والله تعالى قد أمر بتسبيح اسمه في قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ﴾ [الطارق: ١]، وأمر بالتسبيح باسمه في قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٧٤، ٩٦]، وتسبيح اسمه هو تسبيح له، فدل على أن المقصود بالاسم هو المسمَّى(٤).

هذا على سبيل الإجمال، أما على سبيل التفصيل، فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه تارة أخرى، فإذا قلتَ: قال الله

---

(١) ينظر: «بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٦١٣) لابن تيمية.

(٢) ينظر: «بدائع الفوائد»: (١/ ٣١).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلا واحد) ح[٧٣٩٢]، ومسلم)كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى) ح[٢٦٧٧].

(٤) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ١٢٥).

كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك، فهذا المراد به المسَّمى نفسُه، وإذا قلتَ: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى ونحو ذلك، فالاسم هاهنا هو المراد لا المسمى، ولا يقال غيره، لما في لفظ (الغير) من الإجمال؛ فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى[١].

قلت: ولأن هذا كان مقصودهم، فقد ذمهم السلف، وغلظوا القول فيهم؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق، بل هو المتكلم به، وهو المسِّمى لنفسه بما فيه من الأسماء[٢]، ولهذا قال الأصمعي: «**إذا سمعته يقول: الاسم غير المسمى، فاحكم عليه بالزندقة**»[٣].

سابعًا: الروايات التي نسبها الإمامية إلى أئمتهم، لا تصح سندًا ولا متنًا، وهذا بيانها:

١- الرواية التي ورد فيهما تسميته تعالى ب (آه)، والأخرى التي ورد فيها تسميته تعالى ب (رمضان) لا يحتاج إلى النظر في إسنادهما؛ لنكارة متنهما ومخالفتهما الصريحة لقول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعرَاف: ١٨٠] ، وهذان لا يتضمنان أي معنى، فضلًا عن كونه حسنًا.

٢- وأما حديث أبي جعفر الذي فيه: «**... يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع**»، فقد قال فيه آية الله البرقعي: «**سنده لا اعتبار به؛ بسبب**

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ١١٧، ١١٨، ١٢١)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٩٤).
(٢) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ١١٠).
(٣) ينظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»: (٢/ ٢١٢).

محمد بن عيسى بن عبيد»، وكان قد ذكر قبل ذلك أنه صاحب روايات متعارضة مع القرآن[١].

٣- وأما حديث أبي الحسن: «إنما التشبيه في المعاني ...»، فقد قال فيه المجلسي: «مجهول»[٢]، وقال آية الله البرقعي: «إن راويَه الأول هو علي ابن إبراهيم القائل بتحريف القرآن»[٣].

٤- وأما حديث أبي عبد الله: «نحن والله الأسماء الحسنى ...»، فمجهول كما قال المجلسي، إلا أنه مع حكمه عليه بالجهالة تعسف في تأويله، فقال: «وسموا بالاسم؛ لأنهم يدلون على قدرة الله تعالى وعلمه وسائر كمالاته، فهم بمنزلة الاسم في الدلالة على المسمى، أو يكون بمعناه اللغوي من الوَسْم بمعنى العلامة، أو لأنهم المظهرون لأسماء الله والحافظون لها والمحيطون بمعرفتها، أو المَظاهر لها»[٤].

لكن البرقعي يبطل متنه بقوله: «نقل هؤلاء المجهولون نقلًا خلافًا للقرآن عن الإمام الصادق، مع أن الله عيَّن أسماءه في القرآن، وعلى لسان رسوله ﷺ، كأن الإمام لم يكن مطلعًا على القرآن، أو عمد إلى الغلو كالراوي! ولكننا نقول: إن هؤلاء الرواة الكذابين قد نسبوا ذلك إلى الإمام ليُحكِموا ضربتهم للإسلام»[٥].

٥- وأما حديث أبي عبد الله: «اسم الله غيره»، فقد ضعف المجلسي سنده[٦]، ونقض آية الله البرقعي متنه؛ لأنه «احتوى على المتناقضات

(١) «كسر الصنم»: (ص٩٥).
(٢) «مرآة العقول»: (٢/ ٥٠) للمجلسي.
(٣) «كسر الصنم»: (ص٩٩).
(٤) «مرآة العقول»: (٢/ ١١٥، ١١٦).
(٥) «كسر الصنم»: (ص١٠٥).
(٦) ينظر: «مرآة العقول»: (٢/ ٣١).

فجعل لله الحجاب والصورة والمثال، وقال فيه: من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك؛ لأن حجاب الله ومثاله وصورته غير ذاته تعالى»[١].

٦- وأما حديث أبي جعفر الثاني الذي فيه: «**الأسماء والصفات مخلوقات**»، فقد ضعفه البرقعي؛ لأن فيه محمد بن عبد الله من رواة الخرافة، وأبو هاشم الجعفري من رواة المطالب المتعارضة مع القرآن[٢].

٧- وأما حديث أبي عبد الله: «**لو كان الاسم هو المسمى، لكان كل اسم منها إلهًا**»، فقد ضعفه البرقعي بسبب علي بن إبراهيم القائل بتحريف القرآن[٣].

وبعد بيان ضعف هذه الأحاديث التي استند إليها الإمامية، وافتروا بها على الأئمة فنسبوا إليهم عقائد المعتزلة وهم منها براء، جاءت الروايات في كتاب (الكافي) تثبت على لسان الأئمة الثناء على الله جل جلاله بأسمائه الحسنى، وأنها قديمة أزلية، وهو الذي جاء فيه ما يعارض ذلك، فروى المتناقضات، ونسب إلى الأئمة المتعارضات، ليؤكد الكذب عليهم، وليثبت الدس في أقوالهم.

روى الكليني عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قام خطيبًا، فقال: «**الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد، الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان، قدرة بان بها من الأشياء، وبانت الأشياء منه**»، والعجيب قول الكليني بعد إيرادها: «**وهذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد**

---

(١) ينظر: «كسر الصنم»: (ص٩٦).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٩٨).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٨٩، ٩٨).

ابتذلها العامة، وهي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها، وفهم ما فيها»[١].

قلت: أفيعقل أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه يثني على الله جل ثناؤه بأسماء مخلوقة محدَثة جامدة لا معاني لها؟!

وروى أيضًا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«إن الله تبارك اسمه وتعالى ذكره وجل ثناؤه سبحانه وتقدس وتفرَّد وتوحد، ولم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن»**[٢].

قلت: فقوله: **«لم يزل ولا يزال ...»** إلخ، صريح في أن هذه الأسماء قديمة أزلية، وليست بمحدَثة مخلوقة، ولم يسمه بها أحد من خلقه، بل هو سبحانه الذي سمى نفسه بها أزلًا.



---

(١) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب جوامع التوحيد): (١/ ١٣٤، ١٣٦).

(٢) «المصدر السابق»: (كتاب التوحيد، باب جوامع التوحيد): (١/ ١٣٧).

المَبْحَثُ السَّادِسُ
صفات الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى.
المَطْلَبُ الثَّانِي: مذهب الشيعة الإمامية في صفات الله تعالى.
المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في صفات الله تعالى.
المَطْلَبُ الرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في صفات الله تعالى.

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى:

بذل المعتزلة جهودًا كبيرة من أجل تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين ومماثلة المحدَثات، وادعَوا أنهم انفردوا بتحقيق التوحيد دون سائر الفرق حتى لقبوا أنفسهم ب (أهل التوحيد، والموحدة، وأهل التنزيه، والمنزهة).

وحقيقة التوحيد عند المعتزلة لا تكون إلا بنفي جميع صفات الباري سبحانه وتعالى؛ لأن الله وحده هو القديم، والقول بوجود صفاتٍ لله قديمة زائدة على الذات يؤدي إلى القول بتعدد القدماء، وقد قام دليل الوحدانية على إبطاله، وعلى هذا إجماع المعتزلة[1].

ولم يكن القول بنفي الصفات وليدَ الاعتزال، وإنما سبقهم إليه الجعد بن درهم[2]، وهو أول من تكلم في نفي الصفات في الإسلام، ثم أخذها عنه

---

(١) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٧)، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٤٧) للقاضي عبد الجبار.

(٢) هو الجعد بن درهم من الموالي، أصله من خراسان، عداده في التابعين، سكن دمشق، وكانت له بها دار إلى جانب الكنيسة، أول من قال بخلق القرآن، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم =

الجهم بن صفوان، وقد أخذ الجعد مقالته عن بيان بن سمعان[٣]، وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر رسول الله ﷺ، عن لبيد، عن يهودي باليمن[٤].

ومن هنا يرى كثيرون أن نفي الصفات في الإسلام مأخوذ من اليهودية، لكن اعترض بعضهم على هذا بأنه «**لا يخفى على جميع الخواصِّ وكثير من العوام أن اليهود مجسِّمة مشبِّهة، فكيف يكون ضدُّ التجسيم والتشبيه -وهو التعطيل والنفي- مأخوذًا عنهم؟!**»[٥].

والجواب: أن دخول النفي والتعطيل لصفات الله تعالى عند اليهود صاحبَ حركة التأويل الرمزي الفلسفي التي دخلت اليهودية على يد فيلون اليهودي (ت٥٠م) في القرن الأول الميلادي، وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم العبرية، وأن أفلاطون وأرسطو أخذا تعاليمهما من موسى ومن التوراة؛ فلأجل هذا سعى إلى الخلط والمزج بين الفلسفة والوحي، وكان قد سبقه كثيرون أوَّلوا نصوص العهد القديم تأويلًا رمزيًّا، مثل يهود الإسكندرية الذين كانوا يشرحون التوراة شرحًا رمزيًّا لجعلها مقبولةً لدى اليونان، وأصبح التأويل مذهبًا قائمًا

= يكلم موسى تكليمًا، فقتله خالد القسري يوم النحر سنة ١٢٤هـ. ينظر: «البداية والنهاية»: (٩/ ٣٥٠)، «لسان الميزان»: (٢/ ٤٣٧)، «خلق أفعال العباد»: (ص٨) للبخاري.

(٣) هو بيان بن سمعان النهدي التميمي، ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة، قال بإلهية علي بن أبي طالب ثم بعده محمد ابن الحنفية، ثم ادعى لنفسه النبوة، وإليه تنسب فرقة البيانية من غالية الشيعة، ووصل أمره إلى خالد بن عبد الله القسري، فقتله سنة ١١٩هـ. ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٦٦)، «الملل والنحل»: (١/ ١٥٢).

(٤) ينظر: «الفتوى الحموية الكبرى»: (ص٢٢٥) لابن تيمية، «البداية والنهاية»: (٩/ ٣٥٠): (١٠/ ١٩).

(٥) ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٩/ ٧٢).

بذاته في الديانة اليهودية، ودفعهم إلى ذلك ما أدركوه من أن التفسير الحرفي للنص المقدس سيؤدي بهم حتمًا إلى الكفر، ومن فيلون انتقلت حركة التأويل إلى المسيحية[١].

بَيْدَ أن الإمام أبا الحسن الأشعريَّ يرى أن أصل هذه المقالة (نفي الصفات) تلقفها الجهمية والمعتزلة عن النصارى، لا عن اليهود[٢].

بينما يرى آخرون -منهم أبو الحسن الأشعري أيضًا[٣]- أن أصل هذه المقالة اقتبسها المعتزلة من الفلاسفة[٤].

قلت: والتحقيق أن هذه الأقوال لا تعارض بينها في الحقيقة، فقد ثبت اتصال المعتزلة بهم جميعًا، بعضهم عن طريق مباشر، وبعضهم عن طريق غير مباشر، فقد أخذوا هذا القول ابتداء عن الجهمية التي يرجع سندها في التعطيل إلى اليهودية، كما ذكرنا سابقًا، ثم اطلعوا على كتب الفلاسفة بعد ترجمتها في عهد المأمون لا لذات الفلسفة، بل ليستعينوا بأدلة الفلاسفة على نصرة التوحيد -في زعمهم-، إلا أنهم لم يسلموا من التأثر ببعض آرائهم واقتباس شيءٍ من مذاهبهم، حتى وصل بهم الأمر إلى تعظيم الفلسفة، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، والتعمق في المباحث الفلسفية العقيمة، فصبغوا بها أقوالهم، وفتحوا بذلك باب شرٍّ على المسلمين؛ إذ كانوا أولَ من طرق بابها ومهَّد سبيلها[٥].

---

(١) ينظر: «قصة الفلسفة اليونانية»: (ص٣١٥-٣١٦)، «مذاهب الإسلاميين»: (ص٧٥٥-٧٥٦).

(٢) ينظر: «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص١٢٤، ١٤٤).

(٣) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (ص٤٨٣).

(٤) ينظر: «المنقذ من الضلال»: (ص١٥٦، ١٥٧) للغزالي، «نهاية الأقدام في علم الكلام»: (ص٩١) للشهرستاني، «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٢١٥)، «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي»: (ص٣٨٩) د/ محمد البهي، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (١/ ٤٥٤).

(٥) ينظر: «فلسفة المعتزلة»: (١/ ٥٥، ٥٨)، «المعتزلة»: (ص٤٩، ٥٠) لزهدي جار الله.

ويرى الإمام الشهرستاني أن أول من أسس القول بنفي الصفات من المعتزلة هو واصل بن عطاء، وكانت مقالة واصل في بدئها غير نضيجة؛ لأنها لم تأخذ الطابع الفلسفي الذي صبغت به بعد ذلك عند المتأخرين من المعتزلة المطالعين كتبَ الفلاسفة.

وقد انطلق واصل من الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، إلى ادِّعاء أن من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين[١].

بينما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن أوائل المعتزلة لم يتكلموا في الصفات نفيًا أو إثباتًا، وأن نفي الصفات حدث فيهم متأخرًا[٢].

ولابد من بيان أن مذهب المعتزلة في نفي الصفات مبني على منهجهم في إثبات حدوث العالم، ومعلوم أن نفي الصفات أحد اللوازم الفاسدة المترتبة على دليل الحدوث الذي قرره المعتزلة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «**فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى؛ لأن إثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسمًا، وذلك ممتنع؛ لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، فلو كان جسمًا لبطل دليل إثبات الصانع**»[٣].

وقد اختلفت ألفاظ المعتزلة في التعبير عن مقالتهم في نفي الصفات.

فمِن قائلٍ: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو.

ومِن قائل: هو عالم قادر حي، ولا أثبت له علمًا ولا قدرة ولا حياة.

وقال بعضهم: معنى أن الله عالم: أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر: أنه ليس بعاجز، ومعنى أنه حي: أنه ليس بميت.

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٤٦).

(٢) ينظر: «شرح الأصفهانية»: (ص١١١).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٣٠٦)، وينظر أيضًا: «النبوات» لابن تيمية (١/ ٢٦٢).

وقال بعضهم: معنى قولي: عالم: إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي: قادر: إثبات ذاته ونفي العجز عنه، وكذلك في سائر الصفات.

ويرى أبو علي الجبائي[1] أنه تعالى يستحق الصفات لذاته، فالله قادر لذاته، حي لذاته، عالم لذاته.

وأما أبو هاشم[2] فيرى أن الصفات تثبت للذات بسبب حالٍ تكون عليها، فأثبت أحوالًا وراء الذات بدلًا من الصفات[3].

قال الإمام الشهرستاني رحمه الله: **«والفرق بين قول القائل: عالمٌ بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالمٌ بعلمٍ هو ذاته: أن الأول نفيُ الصفة، والثاني إثبات ذاتٍ هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات»**[4].

قلت: وهذه الأقوال حول كيفية استحقاق الذات للصفات عند المعتزلة، يمكن جمعها في قولين:

الأول: أن صفات الله هي عين ذاته.

الثاني: أن معاني صفات الله سلبية لا ثبوتية.

و هذه الأقوال كلها تؤدي إلى تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته.

---

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري الجبائي، شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، وهو الذي سهل علم الكلام ويسره، وكان فقيهًا ورعًا زاهدًا، وكان على حداثة سنه معروفًا بقوة الجدل، مات بالبصرة سنة ٣٠٣هـ.

ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٢٨٧) للقاضي عبد الجبار، «طبقات المعتزلة»: (ص٨٠).

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وكان من حرصه يسأل أباه أبا علي حتى يتأذى، بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء العلم بالكلام، توفي ببغداد سنة ٣٢١هـ. ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٠٤)، «طبقات المعتزلة»: (ص٩٤).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٨٢، ١٨٣)، «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٤٤-٢٤٩).

(٤) «الملل والنحل»: (١/ ٥٠).

والصفات عند المعتزلة تنقسم إلى: ثبوتية[(١)] وسلبية، والثبوتية قسمان: صفات الذات، وصفات الفعل.

فأما صفات الذات فهي التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها، مثل: القدرة، والعلم، والحياة، وأما صفات الأفعال فهي التي يجوز أن يوصف الباري بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها، مثل: الإرادة، والكلام، والخلق ونحوها[(٢)].

ويوضح لنا القاضي عبد الجبار الدليل الذي اعتمد عليه المعتزلة في نفي الصفات، وهو أن إثباتها يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة، فيقول: **«فلو كان الله تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمةٍ، فذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثْلًا لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالمًا لذاته قادرًا لذاته، وجب في هذه المعاني مثلُه، ولوجب أن يكون الله تعالى مِثْلًا لهذه المعاني - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا -»**[(٣)].

ولهذا فقد حكموا بكفر من أثبت صفاتٍ قديمةً لله[(٤)].

وأما الصفات السلبية التي ينفيها المعتزلة عن الله ﷻ، ولا يجوز اتصافه بها فهي: نفي الحاجة عن الله تعالى، وأنه لا يجوز أن يكون جسمًا، أو عرَضًا، أو في مكان أو في زمان، أو يُدرَك بالأبصار[(٥)].

فأما دليل المعتزلة على نفي الحاجة عن الله، فهو أنه تعالى حيٌّ لا تجوز

---

(١) لابد أن يستصحب هنا اختلاف مسالكهم في الإثبات التي تؤول إلى النفي والتعطيل، كما سبق.

(٢) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٦٣)، (٢/ ١٩٥).

(٣) «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٩٥، ١٩٦) بتصرف، وينظر: «المغني»: (٧/ ١١٠) للقاضي عبد الجبار.

(٤) ينظر: «المغني»: (٧/ ١١٦).

(٥) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢١٣، ٢١٦، ٢٣٠)، «المختصر في أصول الدين»: (ص٢١٤، ٢٢٠).

عليه الحاجة فيجب أن يكون غنيًا؛ لأن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنِّفار[1]، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب ألا تجوز عليه الحاجة[2].

ودليل أنه ليس بجسم، أنه لو كان جسمًا لوجب ألا يخلو من دلائل الحدوث (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون)، وكان يجب أن يكون محدَثًا كهذه الأجسام؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث، وما لم ينفكَّ عن المحدَث يجب حدوثه لا محالة[3].

وأيضًا لو كان جسمًا لاحتاج إلى مركِّب ومصوِّر ومؤلِّف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك، ولكان فعل الجسم منه مستحيلًا، كما يستحيل من كل جسم[4].

وبناء على هذا الأصل فقد أوَّلوا كل ما فهموا أنه يدل على الجسمية من نصوص القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقد أولوا الاستواء بالاستيلاء والغلبة، وقوله: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] قالوا: المراد به: كل شيء هالك إلا ذاته، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] أولوا اليد بالقدرة، ونحوها مما يدل ظاهره على التجسيم في زعمهم[5].

---

(١) (٧٦٢)أي: الفزع والانقباض. ينظر: «المعجم الوسيط»: (٢/ ٩٧٧).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢١٣).

(٣) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢١٨)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢١٥).

(٤) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢١٥)، «المنهاج في أصول الدين»: (ص١٦) للزمخشري.

(٥) ينظر تأويل هذه الآيات في: «شرح الأصول الخمسة»: (٢٢٦-٢٣٠)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢١٦-٢١٨).

وأما دليل نفي كونه عَرَضًا، فلأن العَرَض من خواص الحوادث، والله تعالى قديم[١].

وأما دليل نفي المكان والزمان، فلأنهما من خصائص الأجسام، وقد ثبت نفيها عن الله تعالى[٢].

وأما الكلام على نفي الرؤية فسنفرده -إن شاء الله- بمبحث مستقل لطول الكلام فيه نفيًا وإثباتًا.

وقد تبين من خلال العرض السابق لمذهب المعتزلة في الصفات أن نفي الصفات القديمة -عندهم- يعتمد على أدلة هي:

١- دليل تعدد القدماء.

٢- دليل نفي الحاجة عن الله تعالى أو الافتقار.

٣- دليل حدوث الأجسام والأعراض (حلول الحوادث بذاته تعالى).

٤- دليل التركيب.

وسوف يأتي مناقشتها بمشيئة الله تعالى.

* **المطلب الثاني: مذهب الشيعة الإمامية في صفات الله تعالى:**

من المعلوم لدى الباحثين في الفرق والمقالات أن أوائل الشيعة، مثل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي[٣] كانوا مجسِّمة في الصفات[٤]،

---

(١) ينظر: «المنهاج في أصول الدين»: (ص١٦) للزمخشري.

(٢) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢١٩).

(٣) هو أبو الحكم هشام بن سالم الجواليقي، مولى بشر بن مروان، كان من سبي الجوزجان، ومن أصحاب الإمامين الهمامين جعفر بن محمد الصادق وموسى الكاظم عليهما السلام، وفي كثير من كتب تراجم الشيعة قالوا فيه: «ثقة ثقة»، وهو أحد القائلين بالجسم والصورة. ينظر: «خلاصة الأقوال»: (ص٢٨٩) للحلي، «المفيد من معجم رجال الحديث»: (ص٦٥٤) لمحمد الجواهري.

(٤) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ١٠٦)، «اعتقادات فرق المسلمين»: (ص١٨٣).

وهما أشهر من نقل عنه القول بالتجسيم، ليس في كتب الفرق والمقالات عند أهل السنة فحسب، بل عند الشيعة الإمامية أيضًا، وادعاء بعضهم كالمجلسي بأنه موضوع عليهما[١] لا يعوَّل عليه بعد إثبات كتب الشيعة لهذه الروايات، بل وإعلان بعض أئمتهم البراءة منهما.

فمن ذلك ما جاء عن محمد بن الفرج الرخجي قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عما قاله هشام بن الحكم في الجسم، وهشام بن سالم في الصورة؟ فكتب: **«دعْ عنك حَيرة الحيران، واستعذ بالله من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان»**[٢].

وعن أبي إبراهيم موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام أنه قال -لما وُصف له قولهما-: **«إن الله لا يشبهه شيء، أيُّ فحش أو خناء أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخِلقة أو بتحديد أو أعضاء؟! تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»**[٣].

ومع شهرة نسبة التجسيم إلى هشام بن الحكم فقد حاول المتأخرون من الإمامية توجيه قوله والدفاع عنه، وقد اختلفت توجيهاتهم على النحو التالي[٤]:

١- إنكار نسبة هذا القول إليه، وأن هذه الروايات الذامَّة له ضعيفة كلها وموضوعة، لا يمكن الاعتماد عليها، لوجود روايات معارضة

(١) ينظر: «بحار الأنوار»: (٣/ ٢٨٨).

(٢) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة): (١/ ١٠٥، ١٠٦)، «التوحيد»: (باب أنه عز وجل ليس بجسم ولا صورة): (ص١٠٥).

(٣) «المصدر السابق»: (ص١٠٦).

(٤) ينظر: «الشافي في الإمامة»: (١/ ٨٣-٨٦) للمرتضى، «معجم رجال الحديث»: (٢٠/ ٣٢٠-٣٢١)، «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد (٣/ ٢٢٣)، «الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية»: (١/ ١٢٤-١٢٥)، «الصلة بين التصوف والتشيع»: (١/ ١٥٣-١٥٤).

لها تنفي ذلك عنه[١].

٢- كان هشام يطلق لفظ الجسم عليه تعالى، ولا يريد بذلك حقيقة معناه، فهو خطأ في الإطلاق لا في الاعتقاد.

٣- هذه النصوص الذامَّة لهما لا تقاوم ما ذكره المتقدمون والمتأخرون في فضلهما وعِظَم شأنهما وجلالة قدرهما.

٤- أن هشام بن الحكم أورد ذلك على سبيل المعارضة عند المناظرة، ولم يكن يعتقده.

٥- لا مانع من إطلاق القول عليه تعالى أنه جسم مع إخراجه عن حد التعطيل وحد التشبيه.

قلت: وكل هذه التوجيهات تستلزم تخطئة أئمتهم الذين نقلوا عنهم التحذير من قول الهشامين، ورد قولهما، والتشنيع عليهما، وهو يناقض اعتقادَهم عصمةَ أئمتهم!! ولذلك قال الدكتور كامل مصطفى الشيبي: «**وقد حاول الشيعة، قدماء ومحدثين، أن ينفوا عن هشام بن الحكم القول بالجسمية بكل ما أوتوا من قوة، غير أن الحجة أعيتهم**»[٢].

ولم يقتصر القول بالتشبيه والتجسيم لدى الشيعة على الهشامين فحسب، بل ثمة فرقٌ كثيرة من غلاة الشيعة قالت بهذه المقالة الشنيعة، ومنهم: البيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نَور على صورة الإنسان في أعضائه، وأنه يفنى كله إلا وجهه، ومنهم: المغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء، ومنهم: المنصورية أتباع أبي منصور العِجلي الذي شبه نفسه بربه وزعم أنه صعد إلى السماء،

---

(١) ينظر: «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنه شيء): (١/ ٨٣).

(٢) «الصلة بين التصوف والتشيع»: (١/ ١٥٣).

وزعم أيضًا أن الله مسح يده على رأسه وقال له: يا نبي بلِّغْ عني، ومنهم الخطَّابية الذين قالوا بإلاهية الأئمة، وبإلاهية أبي الخطاب الأسدي[(١)].

لكنَّ الإمامية الاثني عشرية يعلنون براءتهم من هذه الفرق وأصحابها ويعدونهم من الغلاة[(٢)]، ويذكرون أن بيان بن سمعان كان يكذب على السجَّاد، ولعنه الصادق والباقر[(٣)]، وأن أبا منصور العِجلي عزى نفسه إلى الباقر فتبرأ منه وطرده وادَّعى الإمامة، وأن أبا الخطَّاب الأسدي عزى نفسه إلى عبد الله بن جعفر بن محمد الصادق، فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه[(٤)].

وسيأتي بيان أن مصادر الرافضة الاثني عشرية مع إنكارها للغلو وبراءتها من الغلاة لم تسلم هي الأخرى من التشبيه والتجسيم، مما يؤكد على أن طبيعة المذهب قائمة على الغلو مهما حاولوا إنكاره والبراءة منه.

ولشناعة القول بالتجسيم في صفات الله تعالى، ونتيجةً لاختلاط الشيعة الإمامية بالمعتزلة فقد تلقفوا مذهبهم في إنكار صفات الباري جل وعلا، وكان ذلك في أواخر المائة الثالثة، وكثر في المائة الرابعة[(٥)].

وقد صرح بهذا أبو الحسين الخياط المعتزلي بقوله: «**أمَّا جملة قول الرافضة فهو أن الله ﷻ ذو قدٍّ وصورةٍ وحدٍّ، يتحرك ويسكن، ويدنو**

---

(١) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (ص٥-١١) ط. ريتر، «الفرق بين الفرق»: (ص: ٢١٤)، ط. دار الآفاق، بيروت، «التبصير في الدين»: (ص١١٩-١٢٠).

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (٢٥/ ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠)، «أعيان الشيعة»: (١/ ٤٣)، «أصل الشيعة وأصولها»: (ص١١٠-١١١).

(٣) ينظر: «مستدركات علم الرجال»: (٢/ ٧٠).

(٤) ينظر: «طرائف المقال»: (٢/ ٢٣٢) للبروجردي.

(٥) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٧٢)، «مقالات الإسلاميين»: (١/ ١٠٩).

ويبعد، ويخف ويثقل ... هذا توحيد الرافضة بأسرها إلا نفرًا منهم يسيرًا صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم وتبرَّأت منهم»[(١)] ويقول أيضًا: «فهل على وجه الأرض رافضي إلا وهو يقول: إنَّ لله صورةً، ويروي في ذلك الروايات، ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم، إلَّا من صحب المعتزلة فقال بالتوحيد، فنفته الرافضة عنها؟!»[(٢)].

وأكد هذا المعنى الإمام الأشعري بقوله: «الفرقة السادسة من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا بصورة، ولا يشبه الأشياء، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء قوم من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»[(٣)].

ويذكر الشيخ الكوثري أن سبب تراجع غلاة الشيعة عن التجسيم والتشبيه هو مناظرة المعتزلة لهم[(٤)].

ويصور لنا الإمام الشهرستانى ﷺ مذهب الشيعة الإمامية في الصفات تصويرًا دقيقًا، وهو يقابل بين غلوهم في حق أئمتهم، وتقصيرهم في ذات الله تعالى وصفاته، فيقول: «ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير، أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله - تعالى وتقدس -، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحدٍ من الخلق، ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال»[(٥)].

---

(١) «الانتصار»: (ص٥-٦).

(٢) «الانتصار»: (ص١٤٤).

(٣) «مقالات الإسلاميين»: (ص٣٥) ط. ريتر.

(٤) ينظر: مقدمة «تبيين كذب المفتري»: (ص١٠-١١).

(٥) «الملل والنحل»: (١/ ٩٣).

قلت: بل لم ينجُ الإمامية لا من الغلو ولا من التقصير، وإنما جمعوا بينهما بعد الوقوع في الاعتزال؛ فإن تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته غلوٌّ في التنزيه، وتقصير في الإثبات، وسلوك الجادة في باب الصفات يقتضي الإثبات بلا تمثيل، والتنزيه بلا تعطيل.

ولا يكاد متأخرو الإمامية يخرجون عما قرره أسلافهم المعتزلة في هذا الباب.

وتقرير مذهبهم في الصفات أجمله شيخهم المجلسي بقوله: «**فمما ثبت في الدين بالآيات والأخبار المتواترة هو ... أنه أحديُّ المعنى، ليس له صفاتٌ زائدة، بل صفاته عين ذاته**»[1].

وكعادة الإمامية فقد نسبوا القول بنفي الصفات إلى أئمة أهل البيت، ومن ذلك ما جاء في (نهج البلاغة) عن علي رضي الله عنه: «**أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة**»[2].

وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «**نظام توحيد الله نفي الصفات عنه؛ لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أن له خالقًا ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدَث، وشهادة الحدَث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث ... ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه**»[3]. أي: لا نفي لتشبيهه تعالى بالمخلوق، مع إثبات الصفات

(١) «العقائد»: (ص٣٦) للمجلسي، وينظر: «أوائل المقالات»: (ص٥٢)، «تقريب المعارف»: (ص٨٦)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٠١).
(٢) «نهج البلاغة»: (ص٨٥، ٨٦).
(٣) «التوحيد»: (باب التوحيد ونفي التشبيه): (ص٤٠، ٤١، ٤٥).

الزائدة له، فإثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم.

وكما اختلف المعتزلة في تحديد كيفية استحقاق الذات الإلهية للصفات، وجدنا الإمامية أيضًا اختلفت آراؤهم وتباينت طرقهم في هذه القضية إلى طريقتين[١]:

الأولى: جعل الصفات الذاتية عائدة إلى معنى السلب والنفي، وبها أخذ الصدوق حيث يقول: **«إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنما ننفي عنه بكل صفة منها ضدَّها، فمتى قلنا: إنه حي، نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: إنه عليم، نفينا عنه ضد العلم وهو الجهل، ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه»**[٢].

الثانية: جعل الصفات عينَ الذات، والوحدة بين الذات والصفات، وظهرت هذه الطريقة عند المفيد ومن جاء بعده. يقول المفيد: **«إن الله -ﷻ اسمه- حيٌّ لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه، عالم لنفسه، لا بمعنى، وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة»**[٣].

ويقسم الإمامية الصفات إلى صفات سلبية، وصفات ثبوتية، فالصفات السلبية: هي التي يجب سلبها عن الذات، باعتبار أن اتصاف الذات بها يلزم منه محال أو نقص في حق الله تعالى.

والصفات الثبوتية: هي التي تعني ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال له تعالى[٤].

ثم يقسمون الصفاتِ الثبوتيةَ إلى: صفات ذات، وصفات أفعال.

---

(١) ينظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»: (ص٤٨٣) لعبد اللطيف الحفظي، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص١٥٦) د/ عائشة المناعي.

(٢) «التوحيد»: (ص١٥٩) للصدوق.

(٣) «أوائل المقالات»: (ص٥٢)، وينظر: «كنز الفوائد»: (١/ ٧٤)، «الاقتصاد»: (ص٣٤).

(٤) ينظر: «خلاصة علم الكلام»: (ص٧٣، ٧٤) د/ عبد الهادي الفضلي.

فالصفات الذاتية: هي التي لم يزل ولا يزال مستحقًّا لها، ولا يصح وصف الله تعالى بضدها ولا خلوه منها، مثل: القدرة، والعلم، والحياة.

والصفات الفعلية: هي التي يصح أن يوصف الله بضدها، كما يصح خلوه منها، مثل: الخلق، والإحياء، والإماتة[1].

ودليل الشيعة الإمامية على أن الصفاتِ ليست زائدةً عن الذات: أن ذلك يستلزم التعدد، وإثبات قديم غير الله تعالى، وتعدد القدماء مستحيل؛ إذ لا قديم مع الله تعالى[2].

وقد نسبوا إلى أئمتهم روايات فيها أن من أثبت لله تعالى صفاتٍ زائدةً على ذاته، فقد اتخذ معه آلهة أخرى، عن الحسين بن خالد قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «**لم يزل الله تبارك وتعالى عليمًا قادرًا حيًّا قديمًا سميعًا بصيرًا**»، فقلت له: يا ابن رسول الله إن قومًا يقولون: إنه ﷻ لم يزل عالمًا بعلم، وقادرًا بقدرة، وحيًّا بحياة، وقديمًا بقِدَمٍ، وسميعًا بسمع، وبصيرًا ببصر، فقال: «**من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء**»، ثم قال: «**لم يزل الله ﷻ عليمًا قادرًا حيًا قديمًا سميعًا بصيرًا لذاته -تعالى الله عما يقول المشركون والمشبهون علوًّا كبيرًا-**»[3].

وأيضا فقد استدلوا بدليل المعتزلة نفسه لإثبات أن الصفات هي عين الذات وليست زائدة، يقول هاشم معروف الحسني: «**إن الصفات**

(1) ينظر: «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص41) للمفيد، «خلاصة علم الكلام»: (ص74)، «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص181) لمحمد جعفر شمس الدين.

(2) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص64)، «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص191)، «حق اليقين»: (ص58).

(3) «التوحيد»: (باب صفات الذات وصفات الأفعال): (ص150)، «بحار الأنوار»: (أبواب الصفات، باب نفي التركيب): (4/ 62).

لو كانت غير الذات لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فلو كانت قديمة لزم تعدد القديم، وهو أسوأ من قول النصارى الذين أثبتوا ثلاثة قدماء: الأب، والابن، والروح القدس، وأصحاب هذا القول يلزمهم أكثر من ذلك، ولو كانت حادثة يلزم خلو الذات عن هذه الصفات ولو آنًا ما، ويلزم افتقار ذاته إلى العلم ليصح وصفه بالعالم، وافتقارها إلى القدرة ليصح وصفه بالقادر، وهكذا بقية الصفات، فيكون ناقصًا بذاته، وكاملًا بغيره، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بذلك»[(١)].

قلت: وهو استدلال بدليل نفي الحاجة والافتقار الذي استدل به المعتزلة من قبل.

وقد جمع الحلي اللوازم الفاسدة التي تلزم القول بقدم الصفات، فذكر منها: إثبات قديم غير الله تعالى، وافتقار الله في إثبات كونه عالمًا إلى إثبات معنى هو العلم، وإثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته، والتركيب والاحتياج، أي: احتياج كل مركَّب إلى جزئه وجزء غيره[(٢)].

وأما الصفات السلبية المنفية عن الله تعالى لاستحالة اتصافه بها، فهي -عند الإمامية-: نفي الحاجة، ويطلقون عليه الغنى، وأنه سبحانه ليس بجسمٍ، وليس بعرَض، وليس بمحل ولا في جهة، ولا يجوز عليه الحلولُ والاتحاد، وليس بمرئي[(٣)].

فأما الدليل على نفي الحاجة عنه سبحانه وتعالى، فهو أن الحاجة مختصة بمن يجوز عليه الضر والنفع، وهما مختصان بمن يجوز عليه

---

(١) «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٦٦، ١٦٧)، وينظر: «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص١٩١).

(٢) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٦٣-٦٥).

(٣) ينظر: «المسلك في أصول الدين»: (ص٥٤)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص٦٩)، «عقائد الإمامية»: (١/ ٢٧) للزنجاني.

اللذة والألم، وهما مختصان بذي الشهوة والنِّفار، وكلها معانٍ مستحيلةٌ في حق الله تعالى[١].

ودليل نفي الجسمية عنه تعالى: أن كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فلو كان جسمًا لكان حادثًا، لكنه قديم[٢].

والآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها التجسيم مؤولة -عندهم- على خلاف ظاهرها، مثل: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ونحوها؛ لأن دلائل العقل القاطعة بتنزيه الله عن مماثلة الأجسام لا تحتمل التأويل، أما النقل فيحتمل التأويل[٣].

ودليل نفي العرَضية عن الله: أن العرَض لا يوجد مجردًا عن الجسم، فيكون وجوده موقوفًا على وجود الجسم، وما توقف وجوده على الحادث فهو حادث، وهو محال[٤].

ودليل أنه ليس في محل أو في جهة، ونفي الحلول والاتحاد: أن هذا كله من خصائص الأجسام وهي محدَثة.

وهذه هي استدلالات المعتزلة عينها، لم يبعدوا عنها قيد أنملة.

وسوف يأتي كلامهم في نفي الرؤية بمشيئة الله تعالى.

---

(١) ينظر: «تقريب المعارف»: (ص٨٧).

(٢) ينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٥١).

(٣) ينظر: «التوحيد»: (ص١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦)، «المسلك في أصول الدين»: (ص٥٨-٦٤).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٦٤، ٦٥).

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في صفات الله تعالى:**

تبين لنا مما سبق اتباع الإمامية للمعتزلة في نفي الصفات عن الله تعالى فرارًا من وصمة التشبيه والتجسيم التي لحقت أوائلهم، وكانت -ولا زالت- عارًا عليهم، وكان تأثرهم بالمعتزلة فيما يلي:

١- تأثر الإمامية بالمعتزلة في أن القول بإثبات الصفات منافٍ للتوحيد، لأنه يؤدي إلى تعدد القدماء.

٢- تابع الإمامية المعتزلة في الطرق التي سلكوها في بيان كيفية استحقاق الذات للصفات، وهي أنها عين الذات، أو أن معانيها سلبية لا تدل إلا على النفي.

٣- قسم الإمامية الصفات كالمعتزلة إلى صفات ثبوتية، وسلبية، والثبوية إلى ذاتية وفعلية، وعرفوها بتعريفاتهم.

٤- الأدلة التي اعتمدها الإمامية لنفي الصفات منقولة برمَّتها عن المعتزلة، وهي: تعدد القدماء، والحدوث، والحاجة والافتقار، والتركيب.

٥- أوَّل المعتزلة والإمامية كل آيات الصفات؛ لأنها في زعمهم تدل بظاهرها على التجسيم.

٦- زاد الإمامية نسبة ما تقدم من مذهبهم في الصفات إلى الأئمة من آل البيت، لا إلى المعتزلة.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في صفات الله تعالى:**

رغم أن قضية صفات الله تعالى من أوضح قضايا الاعتقاد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، إلا أن كلًّا من المعتزلة والإمامية قد زلت أقدامهم، فوقعوا في كثير من المخالفات العقلية والنقلية، وهذا بيان شيء منها:

أولًا: اتفق أهل السنة على إثبات الصفات لله تعالى من حيث الجملة، لكنهم اختلفوا في إثباتها تفصيلًا على أقوال، منها:

الأول: ذهب الأشاعرة إلى إثبات سبع صفاتٍ لله تعالى، وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام النفسي[(١)]، ووافقهم الماتريدية على إثبات هذه الصفات السبع وزادوا عليها: صفة التكوين[(٢)]، وعندهم أن هذه الصفات قديمة قائمة بذاته تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، وما عدا هذه الصفات فقد اختلفوا فيه؛ فغلاتهم تطرفوا فنفَوا ما سواها، وأوَّلوا ظواهرها زاعمين أن العقل لا يدل على غيرها، وبعضهم يتوقف فيما عداها[(٣)]، ومتقدموهم أكثر إثباتًا للصفات من متأخريهم.

الثاني: ذهب الكُلَّابية[(٤)] إلى إثبات الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والسمع والبصر أزلية قائمة بالله تعالى زائدة على الذات، وتجاوزوا الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة، فأثبتوا الصفات الذاتية الخبرية كاليد والعين والوجه، والفعلية كالرضى والغضب والفرح والاستواء

---

(١) ينظر: «اللمع»: (ص٢٩، ٣٠) للأشعري، «التمهيد»: (ص٤٨) للباقلاني، «الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٤٢، ٦٥) للغزالي، «نهاية الأقدام»: (ص١٨١) للشهرستاني، «غاية المرام في علم الكلام»: (ص٣٨) للآمدي.

(٢) ينظر: «تبصرة الأدلة في أصول الدين»: (٢٤٦٥) للنسفي، «شرح العقائد النسفية»: (ص٤٠، ٤١) للتفتازاني، «إشارات المرام»: (ص١١٧، ١٨١) للبياضي، «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية»: (ص٣٩).

(٣) ينظر: «المحات من الفكر الكلامي»: (ص٤٥-٦٤).

(٤) هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، وكُلاب -بضم الكاف وتشديد اللام- مثل خُطَّاف وزنًا ومعنًى، ولقب به؛ لأنه كان لقوة مناظرته يجتذب من يناظره كما يجتذب الكُلاب الشيء، ومن أشهر أصحابه: الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو بكر الصبغي، ويلقبون بالكُلابية، توفي سنة ٢٤١هـ تقريبا. ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (١١/ ١٧٤)، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٢/ ٢٩٩).

والنزول والكلام، لكن على اعتبار أنها ذاتية أزلية لا تتعلق بمشيئة الله وقدرته، فرارًا من القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى[١].

الثالث: ذهب السلف الصالح وأصحاب الحديث وأتباعهم إلى إثبات جميع الصفات الواردة لله تعالى في الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، ويجرون الصفات على ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، مع إثباتهم لمعاني هذه الصفات، وتفويض علم كيفيتها إلى الله تعالى، فهم وسطٌ بين المشبهة الذين شبهوا الله بخلقه، وبين المعطلة الذين نفوا صفاته أو بعضها[٢].

قلت: ولا شك أن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم[٣]؛ لأنهم بنَوا مذهبهم على أصول شرعية وقواعد كلية يشهد بها العقل والنقل معًا، في التئام وانسجام، بعيدًا عن لوثات أهل الكلام، ومن هذه الأصول والقواعد:

١- الإيمان بما وصف الله به نفسه؛ لأنه لا يصف اللهَ أحدٌ أعلم بالله من الله ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ١٤٠]، والإيمان بما وصفه به رسول الله ﷺ لأنه لا يصف اللهَ - بعد الله - أعلم بالله من رسول الله الذي قال في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النَّجم: ٣-٤].

---

(١) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٤٩، ٣٥٠)، «الملل والنحل»: (١/ ٩٣)، «مجموع الفتاوى»: (١٢/ ١٩٧)، «آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية»: (ص١١٩-١٣٤) للباحثة هدى بنت ناصر الشلالي.

(٢) ينظر: «التوحيد»: (٣/ ٧) لابن منده، «الحجة في بيان المحجة»: (١/ ٩٢، ٩٣) لأبي القاسم الأصبهاني، «التبصير في معالم الدين»: (ص١٤٠) لابن جرير الطبري، «عقيدة السلف وأصحاب الحديث»: (ص١٦١) للصابوني، «التمهيد»: (٧/ ١٤٥) لابن عبد البر، «الفتوى الحموية الكبرى»: (٢٥٥، ٥٢٠).

(٣) لنقد مقولة المتكلمين: مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم، ينظر: «الفتوى الحموية الكبرى»: (ص١٨٢-١٩٧).

٢- تنزيه الله جل وعلا عن أن يشبه شيءٌ من صفاته شيئًا من صفات المخلوقين؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] والمراد: إثبات الصفات بلا تمثيل ولا تكييف، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقات بلا تعطيل ولا تحريف.

٣- قطع الطمع عن إدراك كيفية صفاته؛ لقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠][(١)].

٤- القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فلا يفرَّق بين صفة وأخرى، بل كلها تجري على نسَقٍ واحد وقاعدة مطردة.

٥- القول في الصفات كالقول في الذات، فإذا كان له ذات حقيقية لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات سائر الذوات[(٢)].

ثانيًا: دعوى المعتزلة والإمامية أن صفاتِ الله عين ذاته باطلٌ عقلًا ونقلًا.

ومن الأدلة على ذلك:

١- ورود التصريح بإثبات الصفات لله تعالى في القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ففيها أن الله ﷻ عالمٌ بعلم، وكذلك سائر صفاته تعالى.

---

(١) ينظر: «منهج ودراسات لآيات لأسماء والصفات»: (ص٥٧، ٥٨) للشيخ الشنقيطي، «القواعد المثلى»: (ص٣٥).

(٢) ينظر: «التدمرية»: (ص٣١، ٤٣) لابن تيمية.

٢- إجماع المسلمين على ثبوت الصفات لله ﷻ قبل ظهور المعتزلة، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري ﵀: **«وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على أن لله علمًا لم يَزَل ... فمن جحد أن لله علمًا، فقد خالف المسلمين، وخرج عن اتفاقهم»**[(١)].

٣- إن إثباتهم لأسماء الله الحسنى يستلزم إثبات صفاته تعالى التي تضمنتها هذه الأسماء، وإلا فيلزمهم نفي الأسماء أيضًا، قال ابن تيمية ﵀: **«إثبات الأسماء حقٌّ، وهو يستلزم إثبات الصفات؛ فإن إثبات حي بلا حياة وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة، كإثبات متحرك بلا حركة ومتكلم بلا كلام ومريد بلا إرادة ومصلٍّ بلا صلاة، ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم الفاعل ونفي مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلًا»**[(٢)].

٤- أن العقل لا يمكنه تصور وجود ذات متجردة عن الصفات؛ فإن هذا مستحيل وجوده عقلًا، بل نفي الصفات مؤدٍ لا محالة إلى نفي الذات، فكما أنه يستحيل وجود صفة بدون موصوف، فكذلك يستحيل وجود ذات لا صفة لها.

يقول الإمام ابن القيم ﵀: **«فصفاته داخلة في مسمى اسمه، فتجريد الصفات عن الذات، والذات عن الصفات فرضٌ وخيال ذهني لا حقيقة له، وهو أمر اعتباري لا فائدة فيه ... فليس الله اسمًا لذات لا نعت لها ولا صفة ولا فعل ولا وجه ولا يدين، ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان، لا وجود له في العيان»**[(٣)].

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص١٣٦)، وينظر: «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة»: (ص٣٦) لابن قتيبة.

(٢) «الصفدية»: (١/ ١٠٣، ١٠٤) لابن تيمية، وينظر: «منهاج السنة»: (٢/ ٤٨٦، ٤٨٧).

(٣) «مدارج السالكين»: (١/ ٣٣٣) لابن القيم، وينظر: «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٢٠٩).

٥- يلزمهم على القول بأن الصفات عين الذات أن يقولوا في دعائهم: يا علم الله اغفر لي وارحمني، ولا قائل بذلك[١].

ثالثًا: زعمهم أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء، وهو أشد من كفر النصارى، باطل.

وهذه الشبهة وإن كانت أعظم دليل لهم على نفي صفات الباري جل وعلا، إلا أن علماء أهل السنة قد أشبعوا هذه المقالة ردًّا وتفنيدًا؛ لأن أهل السنة يقولون: الذات واحدة بصفاتها القديمة القائمة بها، وليست الذات عندهم منفكة عن الصفات أو مجردة عنها، وبيان ذلك من وجوه:

١- أهل السنة أثبتوا قديمًا واحدًا بصفاته، وصفاته داخلة في مسمى اسمه، فلم يجعلوا كل صفة من صفاته إلهًا، بل هو الإله بجميع أسمائه وصفاته[٢]، يوضح ذلك ابن تيمية فيقول: «**وإذا قال القائل: صفاته زائدة على ذاته، فالمراد أنها زائدة على ما أثبته النفاة، لا أن في نفس الأمر ذاتًا مجردة عن الصفات، وصفاتٍ زائدةً عليها، فإن هذا باطل، ومن حكى عن أهل السنة أنهم يثبتون مع الله ذواتٍ قديمةً بقِدَمه، وأنه مفتقر إلى تلك الذوات، فقد كذب عليهم**»[٣].

٢- هذه الشبهة عينها كانت عند المشركين عبَّاد الأصنام، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المشركين سمعوا رسول الله ﷺ يدعو: «**يا الله يا رحمن**»، فقالوا: كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد، وهو يدعو إلهين، فنزلت: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾ [الإسراء: ١١٠][٤].

---

(١) ينظر: «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص١٣٥).

(٢) ينظر: «الصواعق المرسلة»: (٣/ ٩٣٧) لابن القيم.

(٣) «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ١٢٤)، وينظر: «مجموع الفتاوى»: (٥/ ١٩٧، ١٩٨)، «التدمرية»: (ص١١٨).

(٤) أخرجه ابن مردويه بسند ضعيف. ينظر: «فتح الباري»: (١٣/ ٣٧٢)، «تفسير ابن كثير»: (٥/ ٨١).

قال ابن القيم ﵀: «**أي: إنكم إنما تدعون إلهًا واحدًا له الأسماء الحسنى، فأي اسم دعوتموه دعوتم المسمى بذلك الاسم، فأخبر أنه إله واحد، وإن تعددت أسماؤه الحسنى المشتقة من صفاته**»[1].

٣- يتضح هذا المعنى بمثال ضربه إمام أهل السنة أحمد بن حنبل ﵀ فقال: «**نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟ وضربنا لهم في ذلك مثلًا، فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة: أليس لها جذع وكَرَب وليف وسعف وخوص وجُمَّار، واسمها شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها؟ فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد**»[2].

٤- ثم إن القول بتعدد القدماء مبنيٌّ على القول بتغاير الذات مع الصفات، والصفات بعضها مع بعض، وهو غير مسلَّم؛ لأن الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان، أو بوجود أو عدم[3]، وإذا ثبت أنه لا وجود للتغاير بين الذات والصفات أو بين الصفات بعضها مع بعض، فلا وجود للتعدد المدَّعَى.

٥- لو سلمنا أن القول بتعدد القديم كفر، فلا نسلم ذلك في الصفات، بل في الذوات خاصة، أي: ما تقوم بنفسها، وهذا هو كفر النصارى؛ فإنهم وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات، لكن لزمهم القول بذلك حيث جوَّزوا عليها الانتقال، وشاهد صدق هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، بعد قوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ

(١) «الصواعق المرسلة»: (٣/ ٩٣٨).

(٢) «الرد على الجهمية والزنادقة»: (ص١٤٠) للإمام أحمد.

(٣) ينظر: «شرح المقاصد»: (٤/ ٨٠) للتفتازاني، «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»: (ص٥٠) للبيجوري، مطبعة مصطفى الحلبي، الأخيرة ١٣٥٨هـ.

﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة: ٧٣]؛ فإن معنى الإلهية: هو ذات موصوفة بصفات الكمال، فكيف نسلم أن كل صفة أزلية إله؟! [(١)].

يقول الإمام عضد الدين الإيجي رحمه الله: «**الكفر إثبات ذوات قديمة، لا ذات وصفات**»[(٢)].

٦- لفظ (ذات) لا يستعمل إلا مضافًا، يقال: ذات وجود، ذات قدرة، ذات علم ... إلى غير ذلك من الصفات، فذات بمعنى صاحبة، تأنيث (ذو)، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتًا مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال، ولهذا ورد عن النبي ﷺ الاستعاذة بصفاته تعالى، والمراد الاستعاذة بذاته، فقد ورد عنه ﷺ أنه قال: «**أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ**»[(٣)]، وقال ﷺ: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ**»[(٤)]، وقال ﷺ: «**اللهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ**»[(٥)]، وقال ﷺ: «**وَأَعُوذُ بِعَظَمَتِكَ أَنْ أُغْتَالَ مِنْ تَحْتِي**»[(٦)]، والنبي ﷺ لا يستعيذ إلا بالله؛ إذ إن صفاته لا تنفك عن ذاته تعالى[(٧)].

---

(١) ينظر: «نهاية الأقدام في علم الكلام»: (ص٢٠١)، «شرح المقاصد»: (٤/ ٨٢).

(٢) «المواقف في علم الكلام»: (ص٢٨٠).

(٣) أخرجه أبو داود (كتاب الطب، باب كيف الرقى؟) ح[٣٨٨٧]، والترمذي (أبواب الطب، باب ٢٩) ح[٢٠٨٠]، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، ومالك في «الموطأ»: (كتاب العين، باب التعوذ والرقية في المرض)عن عثمان بن أبي العاص).

(٤) أخرجه مسلم (كتاب الذكر والدعاء، باب الدعوات والتعوذ) ح[٢٧٠٨] عن خولة بنت حكيم السلمية.

(٥) أخرجه مسلم (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود) ح[٤٨٦] عن عائشة رضي الله عنها.

(٦) أخرجه أبو داود (كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح) ح[٥٠٣٥]، والنسائي (كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من الخسف) ح[٥٥٢٩]، وابن ماجه (كتاب الدعاء، باب لا يقول الرجل: اللهم اغفر لي إن شئت) ح[٣٨٧١].

(٧) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٩١)، «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٦٠).

٧- القول بأن الصفات غير الذات فيه إجمال، ولهذا كان بعض أئمة السنة لا يطلقون على صفات الله أنها غيره، ولا أنها ليست غيره، ويمتنعون عن إطلاق اللفظ المجمل نفيًا وإثباتًا لما فيه من التلبيس، والصواب التفصيل؛ فإن أريد بالذات الذات المجردة التي يُقِرُّ بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج، فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة، والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات، وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات.

والتحقيق: أن يفرق بين قول القائل: الصفات غير الذات، وبين قوله: صفات الله غير الله، فإن الثاني باطل؛ لأن مسمى (الله) يدخل فيه صفاته، بخلاف مسمى الذات[1].

قلت: هذا تفصيل حسن، لكن ظهر من كلام المعتزلة والإمامية أنهم يريدون بلفظ الذات: الذات المجردة عن الصفات، وعليه فلا حرج من القول -ردًا عليهم-: الصفات زائدة على الذات، أو غير الذات إبطالًا لقولهم، وهذا مثل ما كان يقوله السلف في القرآن أنه كلام الله، فلما ظهرت بدعة القول بخلق القرآن، زادوا: القرآن كلام الله غير مخلوق، وصاروا لا يكتفون باللفظ الأول؛ لما دخله من الإجمال، والله أعلم.

رابعًا: اعتقادهم في صفات الله تعالى الفعلية بجواز اتصاف الله تعالى بضدها أو خلوه عنها اعتقاد باطل، وذلك لما يلي:

١- الصواب أن الصفات الفعلية هي التي تتعلق بمشيئة الله وإرادته، إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، لكنه لا يزال متصفًا بها، كالخلق والرَّزْق

---

(١) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٥٤٢، ٥٤٣)، «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٥٩)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٩٠).

والإحياء والإماتة، ولهذا تسمى أيضًا الصفات الاختيارية[١].

٢- لا يجوز اعتقاد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفًا بضده[٢].

٣- قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: ١٠٧، البُرُوج: ١٦] دلَّ على أنه تعالى يفعل ما يشاء بإرادته ومشيئته، وأنه لم يزل كذلك؛ لأنه تعالى ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه، وأن هذا من كماله، ولا يجوز أن يكون عادمًا لهذا الكمال في وقت من الأوقات[٣].

خامسًا: زعمهم أن قيام الصفات بذات الرب تعالى يستلزم افتقاره واحتياجه إليها باطلٌ كذلك من وجهين:

١- أن الاحتجاج بنفي الافتقار والاحتياج إنما يعقل في شيئين يمكن وجود كل واحد منهما دون الآخر، وقد قدمنا أن هذا ممتنع في حق الله تعالى.

٢- لفظ (الافتقار) ومثله (الاحتياج) مجمل، ينبغي الاستفصال من قائله عن معناه، فإن كان مراده أن الذات فاعلة للصفات أو العكس، فهذا باطل؛ لأن الرب ليس بفاعل لصفاته اللازمة، وإن أراد التلازم وهو ألا يكون أحدهما إلا بالآخر، فهو حقٌّ؛ لأن صفاته تعالى ملازمة لذاته، وهذا من كماله تعالى[٤].

---

(١) ينظر: «القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى»: (ص٣٤)، لابن عثيمين.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٨٨).

(٣) «المصدر السابق»: (١/ ٢٠٠).

(٤) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٦١)، «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٥٤٣، ٥٤٤)، «درء تعارض العقل والنقل»: (٣/ ٤٠٤، ٤٠٥).

سادسًا: استدلالهم على نفي الصفات بنفي العرَضية عن الله تعالى ظنًّا منهم أن الصفات أعراض وهي حادثة، وما لا يخلو من الحادث فهو حادث استدلالٌ فاسد؛ لما يلي:

١- حلول الحوادث بذات الرب تعالى فيه تفصيل، فلو كان مرادهم بنفي الأعراض والحوادث عن ذاته تعالى أنه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدَثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فلا ريب أن الله منزه عن ذلك، وإن كان مقصودهم نفيَ الصفات الفعلية الاختيارية التي يفعلها بمشيئته وإرادته، وأنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة، وغير ذلك من الصفات التي يسمونها أعراضًا، فباطل[1].

قلت: ولا شك أن مقصودهم هو الثاني، وقد ظهر ذلك من خلال عرض كلامهم.

٢- بين الإمام فخر الدين الرازي ﷺ أن القول بحلول الحوادث يلزم جميع الطوائف معتزلة وأشعرية وفلاسفة، ثم قال: «**فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان**»[2]، وعليه فلا يصح الاستدلال به على نفي الصفات.

قلت: لكن الرازي نفسه أقر دليل أصحابه الأشاعرة على نفي حلول الحوادث بذاته تعالى فى بعض كتبه، إضافة إلى أن بعض متأخري الأشاعرة دفع هذا الإلزام الذي ذكره الرازي وأجاب عنه[3].

٣- هذا الدليل مبني على ما تقرر عندهم من أن الصفات حادثة،

---

(١) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٢/ ١٠، ١٢)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٨٩).

(٢) «الأربعين في أصول الدين»: (١/ ١٧٠)، وينظر: «الرازي وآراؤه الكلامية»: (ص٢٢٨) لمحمد الزركان.

(٣) ينظر: «شرح المقاصد»: (٤/ ٦٢)، «الرازي وآراؤه الكلامية»: (ص٢٢٩).

وهو باطل؛ لأن القول بحدوث الصفة يلزم منه أن الله تعالى كان جاهلًا حتى أحدث العلم، وعاجزًا حتى أحدث القدرة، وهذا محال في حقه تعالى، فما أدى إليه مثله.

ثم إنا -أهل السنة- لم نقل بحدوث الصفات، بل قلنا: إنها تابعة لموصوفها بالقدم من غير أن تكون مستقلة عنه[(١)].

سابعًا: وأما دعواهم أن إثبات الصفات يؤدي إلى التجسيم والتشبيه فهي دعوى واهية لما يلي:

١- لفظ (الجسم) لم يرد في الكتاب ولا في السنة نفيه أو إثباته، فالأولى الإمساك عنه، قال ابن تيمية رحمه الله: «**ليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ (الجسم) في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا**»[(٢)].

٢- لفظ (الجسم) فيه إجمال، فقد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال، أو المركب من مادة وصورة[(٣)]، أو المركب من الجواهر المفردة[(٤)]، والله تعالى منزه عن ذلك كله، فهذا معنى باطل يجب نفيه عن الله قطعًا، وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، فهذا معنى حق يجب إثباته لله تعالى بدلالة النصوص التي أثبتت هذه

---

(١) ينظر: «المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها»: (ص٨٨) لعواد المعتق.

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ١٣٥).

(٣) المادة: كل ما يتركب منه الشيء، والصورة: ما يتميز به الشيء مطلقًا؛ فإن كان في الخارج كانت صورته خارجية، وإن كان في الذهن كانت صورته ذهنية. ينظر: «المعجم الفلسفي»: (١/ ٧٤٢)، (٢/ ٣٠٦).

(٤) الجوهر الفرد: ما لا يقبل التجزي لا بالفعل ولا بالقوة. ينظر: «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: (ص١١٠).

الصفات لله ﷻ في الكتاب والسنة[١].

قلت: لا شك أن الجسمية بالمعنى الأول منفية عن الله تعالى عند المعتزلة والإمامية وأهل السنة، وأما الجسمية بالمعنى الثاني فقد نفاها المعتزلة والإمامية، وأثبتها أهل السنة، لكنهم لا يرون أن إثبات الصفات يستلزم كون الله جسمًا، وإنما هو من إلزامات خصومهم، وهو إلزام لا يلزم.

٣- معلوم أن المعتزلة والإمامية يثبتون الأسماء الحسنى لله تعالى من حيث الجملة، فيقال لهم: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإن قلتم: إثبات الحياة والعلم والقدرة يستلزم التجسيم، فكذلك إثبات حي عالم قادر، فيلزمكم نفي الأسماء أيضًا، يقول ابن تيمية رحمه الله: **«فكل ما يحتج به من نفى الصفات يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك، كان جوابًا لمثبتي الصفات»**[٢].

قلت: فكما أن القول في الذات كالقول في الصفات، فكذلك القول في الصفات كالقول في الأسماء.

٤- إثبات الصفات لا يلزم منه التماثل؛ لأن صفات الخالق القديم واجب الوجود الغني، لا يمكن أنه تماثل صفات المخلوق المحدَث ممكن الوجود الفقير إلى ربه، فعلم أن حقيقة صفات الخالق لا يمكن أن تماثل حقيقة صفات المخلوق وإن اتفقا في مسمى الصفة[٣].

٥- أكثر الطوائف ولوغًا في التجسيم هم الشيعة الروافض، وقد مضى أن أوائلهم كانوا على التجسيم حتى اختلطوا بالمعتزلة، ونزيد هنا أن

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (٢/ ١٣٤)، «مجموع الفتاوى»: (٥/ ٢٥٠).

(٢) «التدمرية»: (ص٣٥).

(٣) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ١١٧، ١١٨).

رواياتهم ومصنفاتهم لا تزال تزخر بكثير من مرويات التجسيم والتشبيه في حق الله تعالى، ومن هذه الروايات:

عن حماد بن عثمان قال: جلس أبو عبد الله عليه السلام متوركًا رجله اليمنى على فخذه اليسرى، فقال له رجل: جُعلتُ فداك، هذه جلسة مكروهة، فقال: «**لا، إنما هو شيء قالته اليهود، لما أن فرغ الله ﷻ من خلق السماوات والأرض، واستوى على العرش جلس هذه الجلسة ليستريح، فأنزل الله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]**»، وبقي أبو عبد الله عليه السلام متوركًا كما هو[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن الله ينزل في يوم عرفة في أول الزوال إلى الأرض على جمل أفرق يصال بفخذيه أهل عرفات يمينًا وشمالًا، ولا يزال كذلك حتى إذا كان عند المغرب ونفر الناس، وكَّل الله ملكين بجبال المازمين يناديان عند المضيق الذي رأيت: يارب سلم سلم، والرب يصعد إلى السماء ويقول جل جلاله: آمين آمين يارب العالمين، فلذلك لا تكاد ترى صريعًا ولا كسيرًا**»[٢].

والأئمة - في زعمهم - هم جنب الله ووجه الله ويد الله، كما بوَّب المجلسي في (بحار الأنوار)[٣].

ثامنًا: دعواهم أن إثبات الصفات يستلزم التركيب دعوى مردودة، وذلك لما يلي:

١- لفظ (التركيب) مجمل، يجب الاستفصال عن معناه، فإن كان المقصود به: ما ركبه غيره، أو ما كان مفترقًا فاجتمع، أو ما يمكن تفريق بعضه

---

(١) «الكافي»: (كتاب العشرة، باب الجلوس): (٢/ ٦٦١).

(٢) «الأصول الستة عشر»: (أصل زيد النرسي): (ص٥٤).

(٣) «بحار الأنوار»: (باب أنهم عليهم السلام جنب الله ووجه الله ويد الله وأمثالها): (٢٤/ ١٩١).

عن بعض، فلا ريب أن هذا باطل والله منزه عنه، وإن كان المقصود به: ما تميز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يُرى مما لا يرى ونحو ذلك، أو ما ركب من الوجود والماهية، أو من الذات وصفاتها، فهذا حق[١].

٢- لا نسلم أن هناك تركيبًا، فإن ذات الرب سبحانه وتعالى قائمة بنفسها مع صفاتها، وهذا لا يسمى تركيبًا لا لغة ولا عقلًا؛ **«فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح، ولا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها، ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركَّب من الطول والعرض والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبًا، إما غلطًا في المعقولات، وإما اصطلاحًا انفردوا به عن أهل اللغات»**[٢].

٣- التركيب المدَّعَى إنما يتصور وجوده في حق المحدَثات؛ لأن التركيب لابد فيه من مركِّب، وهذا منفي عن الله تعالى، فدل على أن اتصاف الذات بالصفات لا يسمى تركيبًا، قال الإمام الغزالي رحمه الله: **«قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركِّب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم، ولا علة لذاته ولا لصفاته، ولا لقيام صفته بذاته، بل الكل قديم بلا علة»**[٣].

---

(١) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٢٨٠، ٢٨١)، (٥/ ١٤٦)، «الصفدية»: (١/ ١٠٥، ١٠٦)، «الصواعق المرسلة»: (٣/ ٩٤٤، ٩٤٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»: (٥/ ١٤٧).

(٣) «تهافت الفلاسفة»: (ص١٧٦) للإمام الغزالي.

قلت: هذا الرد من الإمام الغزالي على حجة الفلاسفة الذين يشتركون مع المعتزلة في القول بنفي الصفات بدعوى استلزامها للتركيب، فيه دفع لهذا الإلزام - وهو قولهم: كل تركيب يحتاج إلى مركِّب - بأن قدم الذات الموصوفة بالصفات يمنع احتياجها إلى مركِّب، وهذا على فرض التسليم جدلًا بأن قيام الصفات بالذات يسمى تركيبًا.

٤- ثم إن نفي التركيب، ودعوى استلزام إثبات الصفات للتركيب في ذات الله تعالى مبني عند المعتزلة على استحالة اتصاف ذات الله تعالى بالصفات، وقد تقدم بيان بطلانه والرد عليه، قال الإمام الغزالي: «**قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليست استحالته معلومة بالضرورة، فلابد من البرهان**»[1].

قلت: بل قام البرهان على ضده وهو إثبات الصفات، كما بيناه فيما سبق.

تاسعًا: وأما استدلال الإمامية بما روي في كتبهم عن أئمة آل البيت ﵃ من نفي الصفات، فلا يصح؛ لما يلي:

١- كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ المنسوب إلى (نهج البلاغة) الذي فيه: «**كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»، ذكرنا قبل ذلك أن هذا الكتاب لا تصح نسبته إليه؛ لأنه موضوع مختلَق، وليس له إسناد متصل، بل جاء فيه ما يعارض هذا من إثبات الصفات.

قال الشيخ محمود شكري الألوسي ﵀: «**ذكر في (نهج البلاغة) في خطب الأمير في أكثر المواضع من هذه الصفات، مثل: عزَّت**

---

(١) «تهافت الفلاسفة»: (ص١٧٢).

قدرته، ووسع سمعه الأصوات، وعن الأئمة الآخرين إثبات هذه الصفات له تعالى»[1].

٢- وأما حديث أبي الحسن الرضا: «**نظام توحيد الله نفي الصفات عنه**»، فلا يصح سنده؛ لأن فيه ثلاثةَ مجاهيل، وهم محمد بن عمرو الكاتب، ومحمد بن زياد القلزمي، ومحمد بن أبي زياد الجدي[2].

٣- وأما حديث الرضا: «**لم يزل الله عليمًا قادرًا حيًّا ...**»، فلا يصح أيضًا، وعلته علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، شيخ الصدوق، لم يوثقه أحد، إلا أن الصدوق ذكره مترضيًا عليه، وهذا لا يعد توثيقًا، فطريق هذا الحديث غير صحيح[3].

ثم إن قوله: «**لم يزل ...**»، فيه دليل على قِدَم الأسماء وما تضمنته من الصفات، وأنها أزلية، وليست محدَثة مخلوقة، كما يزعم الإمامية، فهو حجةٌ عليهم لا لهم.

هذا فضلًا عن الروايات الواردة في كتبهم التي تثبت نقيض ذلك، وأن أئمة أهل البيت لا ينفون الصفات، بل يثبتونها دون تمثيل، ومنها:

- عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «**للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفيٌ، وتشبيهٌ، وإثباتٌ بغير تشبيه، فمذهب النفي لا يجوز، ومذهب التشبيه لا يجوز؛ لأن الله تبارك وتعالى لا يشبهه شيء، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه**»[4].

- وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**فاعلم -رحمك الله- أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل، فانفِ عن الله**

---

(١) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٠).

(٢) ينظر: «مستدركات علم رجال الحديث»: (٦/ ٣٨١)، (٧/ ١٠١، ٢٥٨) للشاهرودي.

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (١٢/ ٢٧٧)، (١٦/ ١٠٠).

(٤) «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب النهي عن التفكر في ذات الله تعالى): (٣/ ٢٦٣).

البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله ﷻ الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تَعْدُ القرآن، فتضلَّ بعد البيان»(١).

قلت: ومذهب السلف وآل البيت هو البيان الذي جاء به القرآن، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما دل عليه قوله الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ نفي لمماثلته للمخلوقين في ذاته وصفاته، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ إثباتٌ للصفات على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله.

فكيف يقبل الإمامية الاثنا عشرية الروايات الضعيفة، بل المكذوبة المخالفة للقرآن وآل البيت، ويردون الروايات الصحيحة الموافقة للقرآن وآل البيت؟!



(١) «المصدر السابق»: (أبواب العدل، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى): (٥/ ٣٢).

المبحث السابع
رؤية الله بالأبصار في الآخرة

وفيه أربعة مطالب:

* **المطلب الأول: رؤية الله بالأبصار في الآخرة عند المعتزلة:**

أجمع المعتزلة على نفي رؤية الله يوم القيامة بالأبصار[١]، وذلك لأنهم يرون أن القول بجواز رؤية الله بالأبصار في الآخرة هدم للتنزيه وإثبات للتجسيم في حق الباري جل وعلا؛ لأن البصرَ لا يُدرك إلا الماديات والأجسام، ولذلك رأوا أن نفي الجسمية عن الله تعالى لا تتم إلا بنفي الجهة، كما تقدم في الصفات السلبية عندهم، فعندهم أن الله لا يُرى بالأبصار، وإنما يُرى بالقلوب والمعرفة والعلم.

وقد استدلوا على ذلك بالعقل والنقل، ووجه صحة الاستدلال على هذه المسألة بالنقل: «**أن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكنٌ**»[٢].

فأما أدلتهم النقلية السمعية، فكما يلي:

---

(١) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٤٦) للقاضي عبد الجبار، «طبقات المعتزلة»: (ص٧).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٣٣)، وينظر: «المغني»: (٤/ ١٥٣، ١٥٤).

١- قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهذه الآية عمدتهم في الاستدلال على نفي الرؤية، ووجه الدلالة: أن الإدراك إذا قُرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، فهو بمنزلة قوله -لو قال-: لا تراه الأبصار، وأيضًا فقد جاءت هذه الآية في سياق المدح، وما كان نفيه مدحًا كان وجوده نقصًا[1].

قال الزمخشري: «**فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعالٍ أن يكون مبصَرًا في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلًا أو تابعًا، كالأجسام والهيئات**»[2].

٢- ومن أدلتهم: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ووجه الدلالة: أن (لن) موضوعة في اللغة للدلالة على التأبيد، أي: لن تراني أبدًا، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه، وأيضًا فقد علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه، لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل؛ لأن الجبل قد استقر ولم يرَ موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه، دالًّا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه[3].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٣٣)، «المغني»: (٤/ ١٤٤)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢١٠، ٢١١).

(٢) «الكشاف»: (٢/ ٣٨٣).

(٣) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٦٤، ٢٦٥)، «الكشاف»: (٢/ ٥٠٤).

وقال الزمخشري: «وَخَرَّ مُوسى صَعِقًا من هول ما رأى ... قَالَ سُبْحانَكَ أنزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها، تُبْتُ إِلَيْكَ من طلب الرؤية، وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بأنك لست بمرئيٍّ ولا مدرَكٍ بشيء من الحواس»[1].

٣- أن الله ﷻ استعظم طلب قوم موسى عليه السلام الرؤية، فدل على أنها مستحيلة، وسؤال موسى رؤية ربه إنما كان لطلب قومه، وهم الذين حملوه على هذا السؤال، قال ﷻ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البَقَرَة: ٥٥]، وقال سبحانه: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله: ﴿۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفُرقان: ٢١]، فسمى الله طالب الرؤية مستكبرًا عاتيًا؛ لطلبه المستحيل[2].

٤- قوله ﷻ: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

ووجه الدلالة: أنه إذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام من الرسل والملائكة لم يره في غيره إجماعًا، وإذا لم يره هو أصلًا لم يره غيره أيضًا؛ إذ لا قائلَ بالفرق[3].

وأما موقفهم من الآيات المثبتة للرؤية، فقد أولوها ونفَوا دلالتها على الرؤية في الآخرة، فأوَّلوا قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] بتأويلات ثلاث:

---

(١) «الكشاف»: (٢/ ٥٠٥).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٦٢)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٢١)ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) «رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها»: (ص٥٣) د/ أحمد بن ناصر آل حمد، وينظر: «تفسير الكشاف»: (٥/ ٤٢١).

١- أن النظر المذكور في الآية ليس معناه الرؤية، وإنما معناه: الانتظار، والمراد: وجوه يومئذ ناضرة، لثواب ربها منتظرة.

٢- أن (إلى) في الآية واحد (الآلاء) التي هي النِّعم، فكأنه قال: وجوه يومئذ ناضرة، آلاءَ ربها منتظرة، ونعمَه مترقبة[1]، أو يكون تأويلها: منتظرة لرحمة الله، وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة[2].

٣- أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلانٍ ناظرٌ ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء، والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم[3].

وأما موقفهم من الأحاديث المثبتة لرؤية الله في الآخرة، فقد ردوها لأنها خبر واحد، وأخبار الآحاد -عندهم- لا تفيد القطع واليقين، ومسألتنا هذه طريق إثباتها القطع[4]، ولو صحت لكان المراد بالرؤية العلم والمعرفة، قال القاضي عبد الجبار: «**ولو صح لكان المراد به أنهم يعلمون في الآخرة ضرورةً، من غير كلفة نظر وتفكر، والرؤية بمعنى العلم في اللغة**»[5].

وأما أدلة المعتزلة العقلية على نفي الرؤية، فكثيرة أشهرها دليلان:

الأول: دليل المقابلة، وبيانه: «**أن أحدنا إنما يرى الشيء عند حصول شرطين: أحدهما: يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي،**

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٤٥، ٢٤٦)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢١١).

(٢) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٢٠)ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) ينظر: «الكشاف»: (٦/ ٢٧٠).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٦٨، ٢٦٩)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢١١).

(٥) «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٢١).

أما ما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي هو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابَلًا أو حالًّا في المقابَل أو في حكم المقابَل»، وكلها ممتنعة في حقه تعالى[١].

والثاني: دليل الموانع، وبيانه: «أن الواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو رأى المرئيَّ لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيًا»[٢].

وأما حكم مثبتي رؤية الله في الآخرة بالأبصار عند المعتزلة، فلهم فيه تفصيل:

فإن كان يحقق الرؤية بأن يعتقد أن الله تعالى يرى مقابِلًا لنا، أو حالًّا في المقابل، أو في حكم المقابل؛ فإنه يكون كافرًا؛ لجهله بالله تعالى وهو كفر.

وإن كان لا يحقق الرؤية فيعتقد أن الله تعالى يُرى بلا كيف، فلا يكفر؛ إذ لا دلالة من الشرع على تكفيره[٣].

وبعضهم أطلق ولم يفصِّل قائلًا قال: من قال: إن الله يرى بالأبصار، على أيِّ وجهٍ قاله فمشبه لله بخلقه، والمشبِّه كافر[٤].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٤٨، ٢٥٠)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٠٨).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٥٣)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٠٨، ٢٠٩)، «المغني»: (٤/ ٢١٢).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٢٧٦، ٢٧٧).

(٤) ينظر: «الانتصار»: (ص٨٩).

* **المطلب الثاني: رؤية الله بالأبصار في الآخرة عند الشيعة الإمامية:**

أجمع متأخرو الشيعة الإمامية على نفي رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، يقول المفيد: «**إنه لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم إلا من شذَّ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها**»(١).

قلت: ولعل مرادَه بمن شذَّ قدماءُ الإمامية الذين قالوا بالتجسيم، فإنهم أثبتوا الرؤية، قال الإمام الأشعري رحمه الله: «**وكل المجسمة إلا نفرًا يسيرًا يقول بإثبات الرؤية، وقد يثبت الرؤيةَ من لا يقول بالتجسيم**»(٢)، وقد نسب ابن تيمية القول بإثبات الرؤية إلى جمهور قدمائهم(٣).

ويقول محمد باقر المجلسي: «**واعلم أنه لا يمكن رؤية الله بالبصر، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وما ورد في ذلك مؤوَّلٌ**»(٤).

وقد استدلوا بالأدلة النقلية والعقلية التي استدل بها المعتزلة نفسها، وزادوا عليهم ما نسبوه لأهل البيت من روايات تضمنت نفي رؤية الله بالأبصار يوم القيامة.

فأما الأدلة السمعية التي استدلوا بها فكثيرة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهذه الآية هي أساس استدلال الإمامية على نفي الرؤية، كما هي عند المعتزلة، ووجه استدلال الإمامية: «**أنه تعالى تمدَّح بنفي**

(١) «أوائل المقالات»: (ص٧٥) للشيخ المفيد.

(٢) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٩٠)، وينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٩٧).

(٣) «منهاج السنة»: (٢/ ٣١٥).

(٤) «العقائد»: (ص٤٩) للمجلسي.

الإدراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته، فيجب أن يكون ثبوت الرؤية له في وقت من الأوقات نقصًا وذمًّا»[(١)]؛ لأن كل تمدُّح تعلق بنفيٍ فإثباته لا يكون إلا نقصًا[(٢)].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وجه الاستدلال: أن (لَن) موضوعة للنفي المؤبَّد بإجماع أهل اللغة، وإذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره أولى[(٣)]، وأيضًا فالرؤية في الآية معلَّقة على أمر ممتنعٍ، وهو استقرار الجبل حال تحركه؛ لامتناع اجتماع الحركة والسكون، فكانت ممتنعة[(٤)]، وإنما سألها موسى حين ألحَّ عليه قومه في ذلك، يدل عليه قوله: ?????????، قال الصدوق: «**أي: رجعتُ إلى معرفتي بك عادلًا عما حملني عليه قومي من سؤالك الرؤيةَ، ?? ? ? ? من القوم الذين كانوا معه، وسألوه أن يسأل ربه أن يريد ينظر إليه، بأنك لا تُرى**»[(٥)].

٣- أن الله تعالى استعظم طلب رؤيته، ورتب الذم عليه والوعيد، فقال ﷻ: ﴿۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١] فوصفهم بالعتوِّ والاستكبار لطلبهم

---

(١) «الأمالي»: (١/ ١٦، ١٧) للشريف المرتضى.

(٢) «الاقتصاد»: (ص٤٢) للطوسي.

(٣) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص٧٧) لابن ميثم، «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٤٨) للحلي.

(٤) ينظر: «التوحيد»: (ص١٢٨) للصدوق، «قواعد المرام»: (ص٨١).

(٥) «التوحيد»: (ص١٢٨).

الرؤية، وقال عن بني إسرائيل: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: ١٥٣]، قال الحلي: **«ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم، ولم يوصفوا بالظلم»**[١].

وأما قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] فلا يرون فيها دلالة على إثبات الرؤية؛ لأن النظر لا يفيد الرؤية، وتأويل الآية على أن النظر بمعنى الانتظار، أي: إلى ثواب ربها منتظرة، ولو سُلِّم أن النظر بمعنى الرؤية لجاز أن يكون المعنى: إلى ثواب ربها رائية، وثواب الله يصح رؤيته، ويحتمل أن يكون (إلى) في الآية واحد (الآلاء)، فيكون اسمًا لا حرفًا، ويكون المعنى: نعمةَ ربها منتظرة[٢].

وأما الأحاديث المثبتة للرؤية فهي عندهم أخبار آحاد لا تصلح لإثبات أصول الدين[٣].

وأما أدلتهم العقلية فلم تخرج أيضًا عن أدلة المعتزلة، وهما دليلا المقابلة والموانع، يقول الطوسي: **«ولا يجوز عليه تعالى الرؤية بالبصر؛ لأن من شرط صحة الرؤية أن يكون المرئي نفسه أو كله مقابلًا للرائي، أو في حكم المقابل، والمقابلة تستحيل عليه؛ لأنه ليس بجسم، ومقابلة محله أيضًا يستحيل عليه؛ لأنه ليس بعرَض على ما بيناه»**، وهذا هو دليل المقابلة.

ثم يذكر دليل الموانع بقوله: **«ولأن لو كان مرئيًّا لرأيناه مع صحة حواسنا وارتفاع الموانع المعقولة ووجوده؛ لأن المرئي إذا وجد وارتفعت الموانع المعقولة وجب أن نراه، وإنما لا نراه إما لبُعدٍ مفرط،**

---

(١) «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٤٨)، وينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٥٧).

(٢) ينظر: «الاقتصاد»: (ص٤٢، ٤٣)، «الأمالي»: (١/ ٢٨، ٢٩) للمرتضى، «الإلهيات»: (١/ ٤٧٦-٤٧٨) لجعفر السبحاني.

(٣) ينظر: «خلاصة علم الكلام»: (ص٢٤٠) د/ عبد الهادي الفضلي.

أو قرب مفرط، أو لحائل بيننا وبينه، أو للطافةٍ، أو صِغَرٍ، وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى؛ لأنه من صفات الأجسام والجواهر»[١].

بينما نحى نصير الدين الطوسى منحى الفلاسفة في الاستدلال العقلي على نفي الرؤية معتمدًا على فكرة وجوب الوجود، وأن وجوب وجوده تعالى يقتضي تجرده ونفي الجهة والحيز عنه، فينتفي الرؤية عنه بالضرورة[٢].

وأما الروايات عن أئمة آل البيت ﷺ، فقد نسبوا إليهم القول بإبطال الرؤية واستحالتها، منها:

عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية، وما اختلفت فيه الناس؟ فكتب: **«لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء لم ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية، وكان في ذلك الاشتباه؛ لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه، وكان ذلك التشبيه؛ لأن الأسباب لابد من اتصالها بالمسبَّبات»**[٣].

قلت: وهو يشير إلى دليل المقابلة الاعتزالي، وما يستلزمه من التجسيم وتشبيه الله بالمحدثات -على حد زعمهم-.

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء حبر إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيتَ ربَّك حين عبدتَه؟ فقال: **«ويلك ما كنت**

---

(١) «الاقتصاد»(ص٤١)، وينظر: «قواعد المرام»(ص٧٧) لابن ميثم، «المسلك في أصول الدين»: (ص٦٦) للحلي.

(٢) ينظر: «تجريد العقائد»: (ص١١٨، ١١٩)، «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٤٤١) للحلي.

(٣) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية): (١/ ٩٧)، «التوحيد»: (باب ما جاء في الرؤية): (ص١١٧)، «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية): (٤/ ٣٤).

أعبد ربًا لم أره»، قال: وكيف رأيتَه؟ قال: «**ويلك، لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان**»[١].

وأما حكم من أثبت رؤية الله بالأبصار عند الإمامية فهو الكفر دون تفصيل، يقول آية الله الزنجاني: «**وكذلك يلحق بالكافر من قال: إنه يترائى لخلقه يوم القيامة**»[٢].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في رؤية الله بالأبصار في الآخرة:**

تبين لنا بجلاء -بعد عرض رأي كلٍّ من المعتزلة والإمامية في رؤية الله في الآخرة- تأثرُ الإمامية بالمعتزلة، وذلك من خلال ما يلي:

١- خالف متأخرو الإمامية متقديهم، فنفَوا الرؤية بعد أن كان المتقدمون يثبتونها.

٢- استدل الإمامية بأدلة المعتزلة النقلية نفسها، وكان منهج الاستدلال والاستنباط هو منهج المعتزلة.

٣- الأدلة العقلية التي اعتمد عليها الإمامية، هما دليلا المقابلة، والموانع، وهما دليلان اعتزاليان.

٤- كان موقف الإمامية من الآيات المثبتة للرؤية تأويلها بتأويلات المعتزلة ذاتها.

٥- كما رد كل من الإمامية والمعتزلة الأحاديث المثبتةَ للرؤية، بدعوى أنها أحاديث آحاد.

٦- اتجه نصير الدين الطوسي بالإمامية إلى دليل الفلاسفة، ولم يخرج

---

(١) «الكافي»: (الموضع السابق)، «التوحيد»: (الموضع السابق)، «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب في نفي الرؤية): (٤/ ٤٤).

(٢) «عقائد الإمامية الاثني عشرية»: (١/ ٢٥).

عن الأصل العام، وهو نفي الرؤية.

٧- ألصق الإمامية القول بنفي رؤية الله في الآخرة إلى الأئمة، ونسبوا إليهم الروايات بذلك.

٨- حُكْمُ مثبت الرؤية عند المعتزلة فيه تفصيل، بينما حَكَمَ عليه الإمامية بالكفر دون تفصيل.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في رؤية الله بالأبصار في الآخرة:**

بعد استعراض الأدلة العقلية والنقلية لكلٍّ من المعتزلة والإمامية تبين أنها متحدة ومتفقة على القول بنفي رؤية الله في الآخرة واستحالتها، فإلى مناقشتها والرد عليها:

أولًا: قامت الأدلة الصريحة من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإجماع الأمة على إثبات رؤية المؤمنين لله بالأبصار في الآخرة شرعًا، وجوازها عقلًا. وهذا بيانها:

١- فمن القرآن قوله جل جلاله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وجه الدلالة: أن إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته ب (إلى) الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدَّى ب (إلى) خلاف حقيقته وموضوعه صريحٌ في أن الله سبحانه أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى نفس الرب جل جلاله[1].

---

(١) «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح»: (٢/ ٦٢٣) لابن القيم. وينظر: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»: (ص٣٠٣) للباقلاني.

وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ووجه الدلالة: أنه لا يُظَنُّ بكليم الله موسى أن يسأل ربَّه ما لا يجوز عليه، وأن الله لم ينكر سؤاله، ولو كان محالًا لأنكره عليه، وقد أجابه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولم يقل: إني لا أُرى، أو: إني لست بمرئي، وأن الله قد علق الرؤية على أمر ممكنٍ، وهو استقرار الجبل، ولو كانت الرؤية محالًا في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته، ثم إنه إذا جاز أن يتجلَّى للجبل الذي هو جماد، فكيف يمتنع أن يتجلَّى لأنبيائه وأوليائه في دار كرامته؟ وأيضًا فموسى عليه السلام قد كلمه الله وخاطبه وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم بغير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، وإنما أعلم سبحانه وتعالى موسى عجز البصر وضعف البشر عن إطاقة رؤيته في الدنيا، فأحال المنع على ضعف الآلة، لا على منع الاستحالة[1].

ومن الأدلة قوله جل وعلا: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وجه الدلالة: أنه لما حجب الكفار عن رؤيته، دل بمفهومه على أن المؤمنين يرونه، وإلا لما كان لتخصيص حجب الكفار فائدة، وبها استدل الإمام الشافعي رحمه الله على إثبات الرؤية للمؤمنين في الآخرة[2].

ومن الأدلة قوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

---

(١) ينظر: «حادي الأرواح»: (٢/ ٦٠٦-٦٠٨) لابن القيم، «نهاية الأقدام في علم الكلام»: (ص٣٦٧) للشهرستاني، «المواقف»: (ص٣٠٠) للإيجي.

(٢) ينظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»: (٢/ ٤٦٨، ٣٦٩) للالكائي، «الحجة في بيان المحجة»: (٢/ ٢٤٨).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ فسر الحسنى بالجنة، والزيادة بالنظر إلى وجه الله[(١)].

ومن الأدلة قوله ﷻ: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الكهف: ١١٠].

وجه الدلالة: أن الملاقاة تقتضي الرؤية والمعاينة، فإذا لقيه المؤمنون رأوه[(٢)].

٢- وأما الأدلة على إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة من السنة النبوية، فأكثر من أن تحصر.

منها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن أناسًا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربَّنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هَلْ تُضَارُّونَ**[(٣)] **فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ، لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟**» قالوا: لا، قال: «**فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ**»[(٤)].

---

(١) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم) ح[١٨١] عن صهيب رضي الله عنه.

(٢) ينظر: «الإبانة»: (ص٧٣) للأشعري، «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٢٧٧، ٢٩٢، ٢٩٣)، «حادي الأرواح»: (٢/ ٦٠٨).

(٣) (٨٩٦)قال الإمام النووي ـ رحمه الله ـ: «وفي الرواية الأخرى: «هل تضامون ؟»، وروي: «تضارون» – بتشديد الراء وبتخفيفها – والتاء مضمومة فيهما، ومعنى المشدد: هل تضارُّون غيركم في حالة الرؤية بزحمة أو مخالفة في الرؤية أو غيرها لخفائه كما تفعلون أول ليلة من الشهر، ومعنى المخفف: هل يلحقكم في رؤيته ضير؟ وهو الضرر، وروي أيضًا: «تضامون» – بتشديد الميم وتخفيفها – فمن شددها فتح التاء، ومن خففها ضم التاء، ومعنى المشدد: هل تتضامون وتتلطفون في التوصل إلى رؤيته؟ ومعنى المخفف: هل يلحقكم ضيم وهو المشقة والتعب؟». «شرح صحيح مسلم»: (١/ ٤٢٧، ٤٢٨).

(٤) متفق عليه: رواه البخاري (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ?????????) ح[٧٤٣٧]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم) ح[١٨٢].

وعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا جلوسًا مع النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: **«إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا القَمَرَ، لاَ تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَلَّا تُغْلَبُوا عَلَى صَلاَةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَصَلاَةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، فَافْعَلُوا»**[(١)].

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **«جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ، آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ، آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ القَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ»**[(٢)].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي بلغت درجة التواتر، مما لا يمكن ردها ولا يستطاع دفعها[(٣)].

هذا من ناحية إسنادها، أما من جهة دلالتها فظاهرة؛ لأن **«الرؤية إذا أطلقت إطلاقًا، ومُثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان»**[(٤)].

وأما تشبيه رؤيته ﷻ في الآخرة برؤية الشمس والقمر، فهو تشبيه للرؤية بالرؤية، وليس تشبيهًا للمرئي بالمرئي[(٥)].

قلت: وفي هذه الأحاديث ردٌّ على الأشاعرة الذين قالوا: إن الله يُرى لا في جهة[(٦)]؛ لأنا نرى الشمس والقمر عيانًا مواجهة، فيجب أن نراه

---

(١) أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ?????????) ح[٧٤٣٤].

(٢) أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ?????????) ح[٧٤٤٤]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى) ح[١٨٠].

(٣) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٢٩١)، «حادي الأرواح»: (ص٦٢٥)، «نظم المتناثر»: (ص٢٣٨) للكتاني.

(٤) «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص٧٥) للأشعري.

(٥) ينظر: «رد الإمام الدرامي على بشر المريسي»: (ص٥٨)، «فتح الباري»: (١٣/ ٤٣٦، ٤٣٧).

(٦) ينظر: «الإرشاد»: (ص١٨١)، «الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٣٣)، «شرح المقاصد»: (٤/ ١٨١).

كذلك، وأما رؤية ما لا نعاينه ولا نواجهه، فهذه غير متصوَّرة في العقل، فضلًا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر[(١)].

٣- أجمعت الأمة من لدن النبي ﷺ والصحابة والتابعين على إثبات رؤية الله[(٢)].

٤- والعقل الصحيح دل على إمكان رؤيته تعالى بالأبصار في الآخرة؛ لأن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود، وما كان أكمل وجودًا كان أحق أن يرى، فالباري سبحانه أحق أن يرى من كل ما سواه؛ لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه[(٣)].

قلت: هذا هو الدليل العقلي الصحيح على إثبات الرؤية، خلافًا لما استدل به الأشاعرة، وهو أن كل موجود يصح أن يُرى[(٤)]؛ لأنه يلزم منه رؤية الأصوات و الروائح، وهو باطل[(٥)].

ثانيًا: استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] باطلٌ من وجوه:

١- دعواهم أن الإدراك المقرون بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية في اللغة، افتراء منهم على اللغة وجهل بها، وذلك أن الإدراك في لغة العرب وفي كتاب الله تعالى مغاير للرؤية، فلفظ الإدراك معناه: الإحاطة،

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ٥٨)، «بيان تلبيس الجهمية»: (٢/ ٤٠٩-٤١٨)، «درء تعارض العقل والنقل»: (٧/ ٢٣٩).

(٢) ينظر: «فتح الباري»: (١٣/ ٤٣٦)، «منهاج السنة»: (٢/ ٣١٦)، «الإنصاف»: (ص١٧٤) للباقلاني.

(٣) ينظر: «مختصر الصواعق المرسلة»: (ص٢١٠).

(٤) ينظر: «الإرشاد»: (ص١٧٧)، «شرح المقاصد»: (٤/ ١٨٨).

(٥) ينظر: «بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٣٥٧-٣٥٩).

فهو معنى زائد على مجرد الرؤية والنظر، يدل على هذا قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ...﴾ [الشُّعَراء: ٦١-٦٢].

وقال الإمام ابن حزم رحمه الله: **«ففرّق الله بين الإدراك والرؤية فرقًا جليًّا؛ لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله: ? ? ? ? ? وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضًا، فصحت منهم الرؤية لبني إسرائيل، ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام: ? ? ? ? ? ?? فأخبر تعالى أنه رأى أصحابُ فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم، ولا شك أن ما نفاه الله ﷻ غير الذي أثبته، فالإدراك غير الرؤية»**[1].

قلت: وبه يعلم أن المعنى الصحيح للآية: لا تحيط به الأبصار، وهذا لا يستلزم أنه لا يُرى.

٢- أن الآية تدل على إثبات رؤية الله تعالى من غير إحاطة؛ لأن الآية واردة في سياق المدح والثناء على الله ﷻ، والنفي لا يكون مدحًا إلا إذا تضمن أمرًا ثبوتيًّا؛ لأن النفي عدم، والعدم لا يكون مدحًا، فالمدح في حقه تعالى أنه يُرى ولا يحاط به، كما تقدم، فصارت الآية حجة عليهم لا لهم[2].

٣- وعلى فرض التسليم بأن المراد بالإدراك الرؤية، فلا نسلم أنها عامة في جميع الأوقات وفي حق جميع الناس، فيحتمل أن يكون المعنى: لا تدركه الأبصار في الدنيا، وتدركه في الآخرة، ويحتمل أن يكون المعنى: لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين، وتدركه أبصار المؤمنين[3].

---

(١) «الفصل في الملل و الأهواء»: (٣/٨).

(٢) ينظر: «التدمرية»: (ص٥٩)، «منهاج السنة»: (٢/٣١٧-٣٢١)، «حادي الأرواح»: (٢/٦١٨-٦٢١).

(٣) ينظر: «الإبانة»: (ص٧٤) للأشعري.

٤- قال الإمام الرازي ﷺ: «**هب أن هذه الآية عامة، إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله خاصة، والخاص مقدم على العام**»[١].

٥- وأما زعمهم أن الله تمدَّح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر، فقد تقدم الرد عليه بأن لفظ الإدراك ليس معناه رؤية البصر لا في اللغة ولا في القرآن، وأن المدح إنما يكون بأوصاف ثبوتية وجودية، لا سلبية عدَمية، فالنفي لا يكون مدحًا إلا إذا تضمن إثباتَ ضده، وعليه فقد تمدح الله في الآية بنفي الإدراك الذي هو الإحاطة، وهذا متضمن لإثبات رؤية بلا إحاطة.

ثالثًا: وأما استدلالهم بقول الله ﷻ لموسى ﵇: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فمردود من وجوه:

١- أن (لَن) موضوعة في اللغة لنفي المستقبل، وأما كونها موضوعةً للتأبيد فكذب على اللغة والقرآن، ولو كانت للتأبيد لم يقيَّد منفيُّها باليوم في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، ولكان ذكر الأبد في قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] تكرارًا، والأصل عدمه[٢]، وأيضًا لو كانت للتأبيد لما جازت التغيية ب (حتى) بعدها، كما في قوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: ٥٥][٣].

وقد تدل على التأبيد لكن بقرينة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٧٣]، والآية التي معنا لم تأتِ فيها قرينة لإرادة التأبيد.

٢- وأما قولهم: إن الرؤية في الآية معلَّقة على استقرار الجبل حال تحركه وهو مستحيل، فتكون الرؤية مستحيلة، فباطل أيضًا؛ لأن الرؤية

---

(١) «مفاتيح الغيب»: (١٣/ ١٣٥)، وينظر: «الأربعين في أصول الدين»: (ص٢٩٩) للرازي.

(٢) «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب»: (٣/ ٥٠٤-٥٠٦) لابن هشام.

(٣) ينظر: «دراسات لأسلوب القرآن»: (٢/ ٦٣٩) د/ محمد عبد الخالق عضيمة.

في الآية معلقة على أمر ممكن لا مستحيل، ألا وهو استقرار الجبل، وهو أمر مقدور لله ﷻ.

قال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: **«لو أراد الله ﷻ تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه، ولم يقرنه بما يجوز وقوعه، فلما قرنه باستقرار الجبل، وذلك أمر مقدور لله سبحانه، دل ذلك على أنه جائز أن يُرى الله ﷻ»**[١].

قلت: وتقييدهم استقرار الجبل بحال تحركه، لا دلالة عليه في الآية، بل الذي دلت عليه الآية تعليق الرؤية على استقرار الجبل مطلقًا دون أي قيد[٢].

٣- قوله ﷻ: ????? لا يدل على استحالة الرؤية، وكذا قول موسى عليه السلام: ????? ليس تنزيهًا لله عن الرؤية في الآخرة، وتوبته لا تدل على أن طلب الرؤية ذنب لاستحالتها.

قال الإمام ابن المنيِّر[٣] رحمه الله: **«وأما تسبيح موسى عليه السلام فلما تبين له أن العلم قد سبق بعدم وقوع الرؤية في الدنيا، والله تعالى مقدس عن وقوع خلاف معلومه، وعن الخُلف في خبره الحق وقوله الصدق، فلما تبين أن مطلوبه كان خلاف المعلوم، سبَّح الله وقدس علمه وخبره عن الخُلف، وأما التوبة في حق الأنبياء فلا تستلزم كونها عن ذنب؛ لأن**

(١) «الإبانة»: (ص٧٢).

(٢) «مفاتيح الغيب»: (١٤/ ٢٤١) للرازي.

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور بن المنيِّر الجذامي الإسكندراني المالكي، قاضي الإسكندرية، كان إمامًا فاضلاً متبحرًا في العلوم، برع في الفقه والأصلين والتفسير والعربية والنظر، توفي سنة ٦٨٣هـ، ومن مؤلفاته: تفسير القرآن، وأسرار الإسراء، المتواري على أبواب البخاري. ينظر: «شذرات الذهب»: (٧/ ٦٦٦)، «النجوم الزاهرة»: (٧/ ٣٠٥)، «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»: (١/ ٣١٦) للسيوطي.

منصبهم الجليل ينبغي أن يكون منزَّهًا مبرأ من كل ما ينحط به، ولا شك أن التوقف في سؤال الرؤية على الإذن كان أكمل»[١].

ومعنى قوله: ?? ? ? أي: من ترك استئذاني لك في هذه المسألة العظيمة، أو: أن أسألك الرؤية لهول ما أصابني، لا أنها مستحيلة[٢].

فتوبة موسى عليه السلام إنما كانت من ترك الأكمل لا من فعل ذنب، وعلى هذا أجمعت الأمة[٣].

٤- وقوله: ? ? ? ? ? ليس معناه: أول المؤمنين بأنك لا تُرى، بل المعنى الصحيح للآية: وأنا أول المؤمنين من قومي، أو يكون معناه: أنا أول المؤمنين أنه لا يراك أحد في الدنيا، أو المعنى: أول المؤمنين بأنه لا يجوز السؤال عنك إلا بإذنك[٤]، وليس هناك ما يمنع حمل الآية على المعاني المذكورة جميعًا؛ إذ لا تعارض بينها ولا تضاد.

رابعًا: دعواهم أن الله استعظم طلب قوم موسى عليه السلام رؤيته، ورتب الذم والوعيد على طلبهم، فدل على أنها مستحيلة، دعوى مردودة؛ لأن الله إنما استعظم طلبهم الرؤية حيث سألوا ذلك على وجه التعنت والعناد، وهذا كما أنكر سؤالهم إنزال كتاب من السماء، لا لاستحالة ذلك في قدرته، قال ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: ١٥٣]، فكان هذا على وجه الاستخفاف بالرسل والعناد لهم والتمرد عليهم، لا على طلب الزيادة في العلم[٥].

---

(١) «الانتصاف من الكشاف»: (٢/ ٥٠٥، ٥٠٦) لابن المنير، على هامش الكشاف.

(٢) ينظر: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»: (ص٣٠٧) للباقلاني.

(٣) ينظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (٤/ ٢٧١٥).

(٤) ينظر: «مفاتيح الغيب»: (١٤/ ٢٤٥).

(٥) ينظر: «الإبانة عن أصول الديانة»: (ص٧٤، ٧٥)، «التمهيد»: (ص٣١٠) للباقلاني.

خامسًا: وأما تأويلهم لقول الله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] بأن المراد بالنظر الانتظار، أو أن (إلى) اسم مفرد (آلاء) أي: النعمة، أو النظر إلى الثواب، أو على معنى التوقع، فكله من تحريف الكلم عن مواضعه، والتلاعب بنصوص الكتاب المبين، وبيان ذلك كما يلي:

١- أن النظر إذا أريد به الانتظار في اللغة والقرآن لا يعدَّى ب (إلى)، ولا يذكر معه الوجه، كقوله ﷻ: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، وقوله: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس: ٤٩].

قال الإمام الباقلاني رحمه الله[١]: «**لما أراد به الانتظار دون نظر الأبصار، لم يَنُطْه بالوجه، ولا عدَّاه ب (إلى)**»[٢].

٢- حملهم (إلى) على أنها اسم وليست حرفًا، مفرد (آلاء) بعيد جدًّا، بل هو تكلف وتعسف، قال الإمام ابن حزم رحمه الله: «**الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهي النعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعيدٌ أن تنتظر لما قد حصل لها، وإنما تنتظر ما لم يقع بعدُ**»[٣].

٣- وأما زعمهم أن النظر إنما يكون إلى الثواب، فيبطله الإمام أبو الحسن الأشعري بقوله: «**ثواب الله ﷻ غيرُه تعالى، والله تعالى قال: ؟ ؟ ؟ ؟ ؟ ولم يقل: إلى غيره ناظرة، والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة، وإلا فهو على ظاهره**»[٤].

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، صاحب التصانيف في علم الكلام، الملقب بسيف السنة ولسان الأمة، كان أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، وانتهت إليه رئاسة المذهب، توفي سنة ٤٠٣هـ، ومن مؤلفاته: التقريب والإرشاد في أصول الفقه، إعجاز القرآن. ينظر: «تبيين كذب المفتري»: (ص١٦٩)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦٩).

(٢) «التمهيد»: (ص٣١١) للباقلاني.

(٣) «الفصل»: (٣/ ٩) لابن حزم.

(٤) «الإبانة»: (ص٧٠) للأشعري.

قلت: والأصل في الكلام عدم الإضمار إلا بقرينة تدل عليه، وهي ليست معدومة ههنا فحسب، بل القرائن كلها دالة على إرادة المعنى الظاهر.

٤- وأشد منه تعسفًا وتكلفًا حمل النظر في الآية على توقع النعمة والكرامة، وذلك لأن توقع النعمة والكرامة إنما كان من المؤمنين في الدنيا، وهي في الآخرة حاصلةٌ لهم بوعد الله الذي لا يتخلف ولا يتبدل، وأيضًا معنى التوقع يستلزم الانتظار، وهذا المعنى قد مضى بيان فساده في الآية؛ ومن أوجه فساده أيضًا: **«أن الانتظار يلزمه الغم ... والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة»**(١).

سادسًا: وأما استدلالهم العقلي بدليل المقابلة، وهو أن من شرط المرئي أن يكون مقابلًا أو حالًّا في المقابل أو في حكم المقابل، وكلها مستحيلة في حقه تعالى، فالجواب عنه:

١- الأخبار الصحيحة الواردة عن النبي ﷺ دلت على أن الله ﷻ يُرى مقابلة ومعاينة ومواجهة، فدَّل على أن ذلك غير مستحيل في حقه تعالى؛ لأنه لا يستلزم تشبيها ولا تجسيمًا، كقوله ﷺ: **«إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا»**(٢)، وكقوله ﷺ: **«إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا القَمَرَ»**(٣).

وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي.

قال ابن تيمية رحمه الله: **«ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عيانًا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤية ما لا نعاين ولا نواجه فهذه غير**

---

(١) «الأربعين في أصول الدين»: (ص٢٩٤) للرازي.

(٢) أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟) ح[٧٤٣٥].

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (الموضع السابق) ح[٧٤٣٤]، ومسلم (كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر) ح[٦٣٣] عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

متصوَّرة في العقل، فضلًا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر»[١].

٢- وأما دعواهم أن المقابلة ممتنعة في حقه تعالى؛ لأنها تستلزم الجهة، والجهة توجب كونه جوهرًا أو عرَضًا، فيفضي ذلك إلى التجسيم، فغير صحيح؛ لأنهم بنوه على نفي الجهة عن الله ﷻ.

ولفظ (الجهة) مجمل، لا يجوز نفيه ولا إثباته إلا بعد الاستفصال من قائله عن مراده ومعناه، فإن كان حقًّا قبل، وإن كان باطلًا ردَّ.

قال ابن تيمية: **«وذلك أن لفظ (الجهة) قد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقًا، والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات، فإنه بائن من المخلوقات، وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده»**[٢].

قلت: وقد ظهر أن المعتزلة فهموا من لفظ (الجهة) أمرًا موجودًا أي: مخلوقًا يحيط بالله تعالى فنفَوه، لكن إن أطلقناه على أمر عدمي، فلا محظور من إثباته، إذ لا يستلزم تجسيمًا ولا تشبيهًا، ثم إننا بعد هذا كله في غنًى عن التكلف لمحاولة إثبات هذا اللفظ أو نفيه، ويكفينا ثبوت الرؤية بالنصوص الصريحة الواردة في الكتاب والسنة.

سابعًا: وأما استدلالهم العقلي بدليل الموانع الذي يقتضي امتناع رؤية الله ﷻ لامتناع توفر شروط الرؤية التي وضعوها.

فالجواب: لا نسلم بأن وجود هذه الشروط يستلزم الرؤية، وأن عدمها يستلزم امتناع الرؤية، وذلك لأنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرًا، وإن

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ٨٥).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٣٢٣)، وينظر: «التدمرية»: (ص٦٦).

رأينا جميع أجزائه وجب ألا نراه صغيرًا، بل كبيرًا، وإن لم نرَ شيئًا من أجزائه، وجب ألا نراه البتة، وإن رأينا بعض أجزائه دون بعض، لزم ألا يكون الإدراك مع حصول هذه الشرائط واجبًا[(١)].

ثم إن هذه الشروط التي وضعها المعتزلة وهي: سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية، وألا يكون في غاية البعد، وألا يكون في غاية القرب، وأن يكون مقابلًا أو في حكم المقابل، وألا يكون في غاية اللطافة، وألا يكون في غاية الصغر، إنما وضعوها قياسًا منهم للشاهد (المخلوق) على الغائب (الخالق)، وليس كل ما يصح في حق المخلوق يصح في حق الخالق جل وعلا، ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١][(٢)].

ثامنًا: وأما استدلال الإمامية بالروايات المنسوبة إلى أئمتهم بالقول بنفي الرؤية واستحالتها، فكلها لا تصح، كما تقرر مصادرهم في الرجال؛ لما يلي:

١- رواية أبي الحسن الثالث: «**لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء لم ينفذه البصر**» سندها ضعيف، وعلتها أحمد بن محمد البرقي الشاكُّ في الدين، وأبوه مجهول[(٣)].

٢- رواية أمير المؤمنين التي فيها: «**ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار**» سندها ضعيف أيضًا[(٤)].

ثم إن مخالفة هذه الروايات للقرآن تكفي لردها لأمر الأئمة بذلك.

---

(١) ينظر: «الأربعين في أصول الدين»: (ص٣٠١) للرازي.

(٢) ينظر نقد هذا الدليل عند المتكلمين في: «الآمدي وآراؤه الكلامية»: (ص١٤١-١٥٠) د/ حسن الشافعي.

(٣) ينظر: «كسر الصنم»: (ص٩١) للبرقعي.

(٤) ينظر: «مرآة العقول»: (١/ ٣١٥) للمجلسي، «كسر الصنم»: (ص٩١).

وقد جاء في مصادرهم عن أئمتهم ما يناقض هذه الروايات التي ثبت ضعفها من خلال كتبهم في الرجال، ومنها:

١- عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **«أخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم»**[(١)].

قلت: لكن الإمامية يحرفون الرؤية في هذا الخبر وغيره بالعلم والمعرفة[(٢)].

٢- عن أبي عبد الله عليه السلام قال -: **«ما من عمل حسن يعمله العبد إلا وله ثواب في القرآن إلا صلاة الليل، فإن الله لم يبين ثوابها لعظيم خطرها عنده فقال: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ [السَّجدَة: ١٦] إلى قوله: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجدة: ١٦-١٧]»، ثم قال: «إن لله كرامة في عباده المؤمنين في كل يوم جمعة، فإذا كان يوم الجمعة بعث الله إلى المؤمن ملَكًا معه حلة فينتهي إلى باب الجنة، فيقول: استأذنوا لي على فلان، فيقال له: هذا رسول ربك على الباب، فيقول لأزواجه: أي شيء ترين عليَّ أحسن؟ فيقلن: يا سيدنا والذي أباحك الجنة ما رأينا عليك شيئًا أحسن من هذا، بعث إليك ربك، فيتَّزر بواحدة ويتعطف بالأخرى، فلا يمر بشيء إلا أضاء له حتى ينتهي إلى الموعد، فإذا اجتمعوا تجلى لهم الرب تبارك وتعالى، فإذا نظروا إليه خروا سجدًا»**[(٣)].

٣- وورد في دعاء الإمام علي زين العابدين الملقب بالسجاد كثير من الأدعية التي فيها طلب رؤيته تعالى يوم القيامة، مثل: **«إلهي فاجعلنا**

---

(١) «التوحيد»: (باب ما جاء في الرؤية): (ص١٢٥)، «بحار الأنوار»: (كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية): (٤/ ٤٤).

(٢) ينظر: «التوحيد»: (ص١٢٩) للصدوق.

(٣) «بحار الأنوار»: (أبواب المعاد، باب الجنة ونعيمها - في ثواب صلاة الليل): (٨/ ١٢٦).

ممن اصطفيته لقربك وولايتك، وأخلصته لودك ومحبتك، وشوَّقته إلى لقائك، ورضَّيته بقضائك، ومنحته بالنظر إلى وجهك»، ومثل: «اجعلني من صفوتك الذين أحللتهم بحبوحة جنتك، وبوأتهم دار كرامتك، وأقررت أعينهم بالنظر إليك يوم لقائك»، ومثل: «لوعتي لا يطفيها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يبلُّه إلا النظر إلى وجهك»، ومثل: «أقرر أعيننا يوم لقائك برؤيتك»[١].

لكنهم يحملون هذه الأدعية على طلب رؤية نور الله لا ذات الله!

قلت: وهكذا حال من اجترأ على تحريف كلام الله، هل يتردد في تحريف كلام الأئمة؟!



(١) «الصحيفة السجادية»: (ص٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٨).

الفَصلُ الثَّاني

تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة في أصل العدل

وفيه خمسة مباحث:

المَبحثُ الأَوّلُ: مفهوم العدل.

المَبحثُ الثَّاني: التحسين والتقبيح.

المَبحثُ الثَّالِثُ: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى.

المَبحثُ الرَّابِعُ: أفعال العباد الاختيارية.

المَبحثُ الخَامِسُ: الإيجاب على الله تعالى.



مدخل

الله ﷻ عدل مقسط لا يظلم ولا يجور، وأرسل الله الرسل وأنزل الكتب وشرع الشرائع من أجل إقامة العدل بين الناس في الأرض.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وإذا كان التوحيد وصفًا لله ﷻ يتعلق بكمال ذاته، فإن العدل وصف له تعالى يتعلق بكمال أفعاله، فأفعاله كلها عدل وقسط، لا ظلم فيها ولا جور.

وقد اتفق أهل الإسلام على وجوب اتصاف أفعاله بالعدل، وتنزيهها عن الظلم، ولكنهم اختلفوا في تحديد ما هو عدل، وما هو ظلم.

فرامت طائفة تنزيه الله عن الظلم، فقاسوا أفعال الخالق على أفعال المخلوقين، وزعموا أن كل ما كان ظلمًا في حق العباد، فهو ظلم في حق الله تعالى.

وطائفة أخرى ادعت أن كل أفعال الله تعالى عدل، وليس في فعله ظلم، بل لا يقدر عليه، فلو عذَّب الطائعين ونعَّم العاصين كان ذلك منه عدلًا.

وآخرون ذهبوا إلى أن تعذيب الطائعين وتنعيم العاصين ظلم، لكنه سبحانه لا يفعله لتنزهه عن الظلم، وإن كان قادرًا عليه.

وقد استتبع الخلاف في تحديد مفهوم العدل والظلم في حق الله تعالى عند الفرق الإسلامية تنازعهم في مسائل متعلقة بهذا الأصل العظيم، منها:

- اختلافهم في ضابط الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، ودور العقل في ذلك.
- واختلافهم في تعليل أفعال الله تعالى بالحِكَم والغايات؟
- واختلافهم في حرية الإرادة الإنسانية، ومدى تعلق قدرة الله بأفعال المخلوقين.

- واختلافهم في إيجاب بعض الأفعال على الله تعالى التي يلزم منها العدل في أفعاله تعالى.

وسوف يأتي تفصيل ذلك تباعًا بمشيئة الله تعالى.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ
مفهوم العدل

وفيه أربعة مطالب:

المَطْلَبُ الأَوَّلُ:	**مفهوم العدل عند المعتزلة.**
المَطْلَبُ الثَّانِي:	**مفهوم العدل عند الشيعة الإمامية.**
المَطْلَبُ الثَّالِثُ:	**تأثر الإمامية بالمعتزلة في مفهوم العدل.**
المَطْلَبُ الرَّابِعُ:	**نقد مفهوم العدل عند المعتزلة والإمامية.**

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مفهوم العدل عند المعتزلة

يحتل أصل العدل عند المعتزلة مكانة عالية، فهو أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن التوحيد عندهم أهم صفة للذات الإلهية؛ لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، ولذا لقبوا أنفسهم به، فسموا: العدلية، أو أهل العدل[1].

وأصل العدل عند المعتزلة إنما ينبني على أصل التوحيد ويأتي تابعًا له في المرتبة الثانية، وترتب العدل عليه لوجهين:

أحدهما: أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى، فلابد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.

الثاني: أنا إنما نستدل على العدل بكونه عالمًا وغنيًّا، وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد، لينبني العدل عليه[2].

---

(١) ينظر: «أصل العدل عند المعتزلة»: (ص٦٧) هانم إبراهيم يوسف، «في علم الكلام (المعتزلة)»: (ص١٤١) د/ أحمد محمود صبحي.

(٢) ينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ١١)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٠١).

ولأن الأفعال صادرة عن الذات، ومترتبة على الصفات، قدم المعتزلة الكلام في أصل التوحيد على أصل العدل.

فإذا نظرنا إلى تعريف المعتزلة للعدل ومفهومه عندهم وجدناه مبنيًّا على أصلهم الذي أصلوه في أفعال العباد، وهو أن العباد مستقلون بخلق أفعالهم، وليست داخلة تحت قدرة الله ﷻ[١]، زاعمين أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرهما، لا يجوز أن تكون من خلقه، ومن أضاف ذلك إليه؛ فقد نسب إليه الظلم والسفه، وخرج من القول بالعدل[٢].

فالعدل عند المعتزلة: «**هو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة**»[٣].

وقد حكى القاضي عبد الجبار إجماع المعتزلة على هذا الأمر[٤].

قلت: ولسنا نخالف المعتزلة في وجوب تنزيه الله عن كل قبيح، بل لا ينازع في هذا المعنى أحد من أهل القبلة، وإنما محل النزاع في تحديد ضابط القبيح الذي يجب تنزيه الله عنه.

وأكثر المعتزلة -خاصة البصريين- يرون أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا، لأن كمال وصف المختار أن يوصف بالقدرة على الشيء وضده، خلافًا لما حكي عن بعضهم أن وصفه بالقدرة على الظلم محال، فوافقوا بذلك الأشاعرة[٥].

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٤٥) للشهرستاني.

(٢) ينظر: «الأصول الخمسة»: (ص٦٩) المنسوب للقاضي عبد الجبار.

(٣) «المصدر السابق»: ﷺ الموضع نفسه).

(٤) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص٣٤٨).

(٥) ينظر: «المغني»: (٦/ ١٢٧، ١٢٨)، «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٧٤، ٢٧٥)، «نظرية التكليف»: (ص٢٩١).

ودليل المعتزلة على أن الله تعالى لا يفعل القبيح، أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، ومن كانت هذه حالَه لا يختار القبيح، ويدل عليه: أنا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح وكان مستغنيًا عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة[(١)].

قلت: فظهر أن عمدتهم في هذا الاستدلال قياس الغائب على الشاهد، وقد اشتهر عنهم استعمال هذه الدلالة فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، فحكموا بحدوثها، وأوجبوا عليه بعض الأمور طبقًا لقواعد التحسين والتقبيح الإنسانية، وقياسًا على حال الإنسان، ونفَوا خلقه للشرور لهذا السبب نفسه، بل ربما استخدموها في مسائل الصفات أيضًا[(٢)].

ولا يرى المعتزلة أن الخلاف في مفهوم العدل -على مذهبهم- سائغ، فحكموا على مخالفيهم في العدل بالكفر، يقول القاضي عبد الجبار: «**وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله القبائح كلها من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على [يد][(٣)] الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر**»[(٤)].

* **المَطْلَبُ الثَّانِي: مفهوم العدل عند الشيعة الإمامية**

العدل هو الأصل الثاني من أصول الشيعة الإمامية، وعليه تتوقف سائر الأصول، وهو إن كان داخلًا في جملة صفاته تعالى، لكنه أفرد لكثرة متعلقاته وأصوله، وليسهل فهمه[(٥)].

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٠٢)، «المغني»: (٦/ ١٧٧).

(٢) ينظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية»: (ص١٤٢) د/ حسن الشافعي.

(٣) زيادة غير موجودة بالأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

(٤) «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٢٥).

(٥) ينظر: «حق اليقين في معرفة أصول الدين»: (ص٨٣) للشيخ عبد الله شبر.

ولقد أولى الإمامية هذا الأصل (العدل) اهتمامًا بالغًا لأنه صفة للفعل الإلهي، وموضوع الفعل الإلهي هو الكون بما فيه الإنسان، لأجل هذا اكتسب أصل العدل هذه الأهمية من حيث ارتباطه بالإنسان من جهة ما يراد به أو لَه من قِبَلِ الله سبحانه[١].

بل يرى الحلي أن هذا الأصل العظيم تنبني عليه قواعد الإسلام، بل الأحكام الدينية مطلقًا، وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبي على الإطلاق[٢].

والعدل عند الإمامية يعرفه شيخهم المفيد بقوله: «**العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحًا، ولا يخل بواجب**»[٣]، ثم يفصل ذلك المعنى في موضع آخر فيقول: «**إن الله ﷻ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمهم بهدايته، بدأهم بالنعمة وتفضل عليهم بالإحسان، ولم يكلف أحدًا إلا دون الطاقة، ولم يأمره إلا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله، جل عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال، لا يعذب أحدًا إلا على ذنب فعله، ولا يلوم عبدًا إلا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرًا عظيمًا، وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامية، وبه تواترت الآثار عن آل محمد ﷺ**»[٤].

ثم قرر الإمامية ما قرره جمهور المعتزلة أن الله تعالى قادر على خلاف

---

(١) ينظر: «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص٢٥) محمد جعفر.

(٢) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٧٢).

(٣) «النكت الاعتقادية»: (ص٣٢) للمفيد، وينظر: «الاقتصاد»: (ص٤٧)، «النافع يوم الحشر»: (ص٦٤).

(٤) «أوائل المقالات»: (ص٥٧، ٥٨).

العدل وهو القبيح أو الظلم، إلا أنه لا يفعل جورًا ولا ظلمًا ولا قبيحًا، لأنه تعالى لو لم يكن قادرًا على القبيح لم يكن قادرًا على الحسن، ولأن كون القادر قادرًا يصح تعلقه بكل مقدور، ولأن خروج القبيح عن كونه مقدورًا له سبحانه يخرجه عن كونه قادرًا جملة[1].

ثم يستدل الإمامية على تنزيه الله عن القبيح بدليل المعتزلة نفسه، يقول أبو جعفر الصدوق: «**والدليل على أنه لا يقع منه ﷻ الظلم ولا يفعله: أنه قد ثبت أنه تبارك وتعالى قديم غني عالم لا يجهل، والظلم لا يقع إلا من جاهل بقبحه أو محتاج إلى فعله منتفع به، فلما كان أنه تبارك وتعالى قديمًا غنيًّا لا تجوز عليه المنافع والمضار، عالمًا بما كان ويكون من قبيح وحسن، صح أنه لا يفعل إلا الحكمة ولا يُحدِث إلا الصواب**»[2].

قلت: وهو يعتمد على دليل قياس الغائب على الشاهد، كالمعتزلة تمامًا.

كما يستدل الإمامية لإثبات العدل باستلزام القبيح للنقص في حقه تعالى، يقول المفيد: «**الدليل على ذلك: أنه لو لم يكن كذلك لكان ناقصًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وأيضًا لو جاز عليه فعل القبيح لجاز عليه الكذب فيرتفع الوثوق عن وعده ووعيده، ويرتفع الأحكام الشرعية فينقض الغرض المقصود من بعثة الأنبياء والرسل**»[3]، وهو ما عبر عنه المقداد السيوري اختصارًا بقوله: «**لو جاز عليه القبيح لامتنع إثبات النبوات، واللازم باطل إجماعًا، فالملزوم مثله**»[4].

---

(١) ينظر: «أوائل المقالات»: (ص٥٨)، «تقريب المعارف»: (ص٩٩)، «المسلك في أصول الدين»: (ص٨٨).

(٢) «التوحيد»: (ص٤٣٤) للصدوق، وينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١١١، ١١٢).

(٣) «النكت الاعتقادية»: (ص٣٢، ٣٣).

(٤) «النافع يوم الحشر»: (ص٦٩).

قلت: وأساس مفهوم العدل عند الإمامية يرتكز على مذهبهم في خلق أفعال العباد. وقد جاءت في كتبهم أحاديث وروايات تدل على أن العدل لا يكون إلا بنفي خلق الله لأفعال العباد وعدم نسبتها إليه، منها: عن رسول الله ﷺ قال: **«ما عرف الله من شبهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده»**[١].

وعن الصادق: **«وأما العدل فألا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»**[٢].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في مفهوم العدل:**

مما سبق يظهر لنا تأثر الإمامية بالمعتزلة في مفهوم العدل، وذلك من خلال ما يلي:

١- تابع الإمامية المعتزلة في تعريف العدل، وهو تنزيه الله عن كل قبيح، وعدم الإخلال بالواجب.

٢- استدل الإمامية بدليل المعتزلة في إثبات عدله تعالى.

٣- عماد هذا الدليل قياس الشاهد على الغائب، وقد أفرط كل من المعتزلة والإمامية في استعماله في باب أفعال الله تعالى.

٤- رجح الإمامية قول جمهور المعتزلة بأن الله تعالى قادر على فعل القبيح، لكنه لا يفعله، مستدلين بأدلتهم.

٥- مفهوم العدل عند المعتزلة والإمامية مبني على مذهبهم في أفعال العباد.

٦- نسب الإمامية -كعادتهم- هذا المفهوم إلى الأئمة.

---

(١) «التوحيد»: (باب التوحيد ونفي التشبيه): (ص٥٣)، «بحار الأنوار»: (أبواب العدل، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى): (٥/ ٢٩).

(٢) «التوحيد»: (باب معنى التوحيد والعدل): (ص١٠٣)، «بحار الأنوار» (الموضع السابق): (٥/ ١٧).

* **الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: نقد مفهوم العدل عند المعتزلة والإمامية:**

تبين من خلال عرض مذهب المعتزلة والإمامية في مفهوم العدل أنه مبني على اعتقادهم ورأيهم في أفعال العباد، وسوف يأتي تفنيد مذهبهم فيه في مبحث مستقل بمشيئة الله تعالى، وسنقتصر هنا على نقد مفهوم العدل عندهم في حق الله ﷻ، وذلك فيما يلي:

أولًا: لا خلاف بين طوائف الأمة على وجوب اتصاف الله ﷻ بالعدل وتنزيهه عن الظلم، لا سيما وقد ورد كثير من آيات القرآن الكريم التي نفى الله ﷻ فيها الظلم عن نفسه، مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فُصِّلَت: ٤٦] وقوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، وقد فسر السلف الظلمَ بأن يزاد في سيئاته، والهضمَ بأن ينقص من حسناته، قال الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**فالظلم: الزيادة؛ بأن يحمل عليه ذنب غيره، والهضم: النقص**»(١).

وفي الحديث القدسي عن أبي ذر الغفاري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**»(٢)، فأخبر سبحانه بأنه حرم الظلم على نفسه، كما أخبر أنه كتب على نفسه الرحمة.

ثانيًا: الصواب أن معنى العدل -في حقه تعالى-: وضع الشيء في موضعه، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه، وهو سبحانه حَكَم

---

(١) ينظر: «تفسير ابن كثير»: (٥/ ١٩٥)، «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٦٠) لابن القيم، «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ٢٩٠) للسفاريني.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم) [ح٢٥٧٧].

عدل يضع الأشياء موضعها، ولا يضع شيئًا إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل[١].

والصحيح أن الظلم مقدور ممكن لله تعالى، لكنه منزه عنه لا يفعله لعدله؛ لأن الله تعالى مدح نفسه بنفي الظلم عنه، والتمدُّح إنما يكون بترك المقدور عليه لا بترك الممتنع[٢].

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الأشاعرة من أن العدل: هو فعل ما لله أن يفعله، والظلم: التصرف في ملك الغير، أو العدل: موافقة الآمر الذي تجب طاعته، والظلم: مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، أو موافقة نهيه[٣].

ولأجل هذا فهم يرون أن كل ما يدخل تحت قدرة الله ﷻ له فعله، وهو عدل منه، فلو عذب المؤمنين ونعَّم الكافرين، وآلم الأطفال والمجانين، كان ذلك عدلًا منه سبحانه وتعالى[٤]، وقالوا: لا يتصور في حق الله تعالى ظلم؛ لأن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعلُه ملكَ غيره، أو يكون تحت أمر غيره فيخالف فعله أمره، وهذا لا يتصور في حقه تعالى، وهو مستحيل عليه[٥].

واستدلوا بما جاء عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه، عذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم»**[٦].

---

(١) ينظر: «جامع الرسائل»: (١/ ١٢٣-١٢٤) لابن تيمية (رسالة في معنى كون الرب عادلًا)، «الرد على من أنكر الحرف والصوت»: (ص١٤٠) للسجزي.

(٢) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ١٣٥).

(٣) ينظر: «مقالات الأشعري»: (ص١٤١) لابن فورك، «أصول الدين»: (ص١٣١) للبغدادي.

(٤) ينظر: «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»: (ص١١٦-١١٧) لأبي الحسن الأشعري.

(٥) ينظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٩٠) للغزالي.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب في القدر) ح[٤٦٦٦]، وابن ماجه في سننه (المقدمة، باب في القدر) ح[٧٧]، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» برقم [٥٢٤٤].

والجواب عنه: أن نقول: هذا حق، لكن أين الدليل فيه على أنه يجوز عليه سبحانه أن يعذب أهل طاعته، وينعم أهل معصيته؟! وإنما معناه: كمال قدرته وانفراده بالربوبية والحكم، وأنه ليس فوقه آمرٌ ولا ناهٍ، وأنه لو عذب أهل سماواته وأرضه لكان ذلك تعذيبًا لحقه عليهم، وكانوا إذ ذاك مستحقين للعذاب؛ لأن أعمالهم لا تفي بنجاتهم، فعن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: «**لن ينجي أحدا منكم عمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا، إلا يتغمدني الله برحمة**»[1]، فلو عذبهم لعذبهم وهو غير ظالم لهم، لا لكونه قادرًا عليهم وهم ملكه، بل لاستحقاقهم، ولو رحمهم لكان ذلك بفضله لا بأعمالهم[2].

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، ويقول جل وعلا: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، ففي الآيتين دلالة واضحة على أن إثابة العاصين، وتعذيب الطائعين لا يستويان في حكمه وفعله جل وعلا، مع القدرة على ذلك، لكنه لا يفعله لعدله، والله أعلم.

وقال ابن القيم رحمه الله: «**ما لا يمكن تعلق القدر به لا يُمدح الممدوح بعدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك ما يقدر الممدوح على فعله وتركه تنزيهًا عما فعله، وإلا فكيف يُمدح الموتى بترك الأفعال القبيحة؟! وكيف يُمدح الزَّمِن بترك طيرانه إلى السماء؟!**»[3].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل) ح[٦٤٦٣]، ومسلم (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل الجنة أحد بعمله) ح[٢٨١٦].

(٢) ينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٦١-٤٦٢)، «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٦٨١-٦٨٢)، «جامع العلوم والحكم»: (ص٢٣٩).

(٣) «مختصر الصواعق المرسلة»: (ص٢٣٥)، وينظر: «شفاء العليل»: (ص ٥٣٩) لابن القيم.

ثالثًا: اعتمد كلٌّ من المعتزلة والإمامية على قياس الغائب على الشاهد في المسائل الإلهية، وأسرفوا في استخدامه في أفعال الله تعالى، ولهذا يرون أن كل ما كان ظلمًا من المخلوق، فهو ظلم في حق الخالق جل وعلا، وما كان عدلًا في حق المخلوق، وجب أن يكون عدلًا في حق الخالق تعالى، فنفَوا خلقه للشرور، وأوجبوا عليه الكثير من الأمور كالصلاح والأصلح، واللطف، والأعواض على الآلام وغيرها.

والقياس وإن اعتبره جمهور الأصوليين دليلًا من أدلة الأحكام الفقهية، فإن طائفة كبيرة من محققي المتكلمين منعوا من استخدامه في القضايا الإلهية.

فابن رشد يرفض هذا النوع من القياس تمسكًا بقول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وبعضهم -كالأشعري والباقلاني وعبد القاهر البغدادي- اعتمدوه طريقًا لإثبات الصفات، ومع ذلك رفضوا اعتماد المعتزلة عليه في أفعال الله تعالى.

والجويني يعتمد عليه في مسألة حلول الحوادث، مع أنه يرفض اعتماد المعتزلة عليه في التحسين والتقبيح ويذكر أنه لا أصل له، وأفاض الغزالي في نقده ورده، ومثله الآمدي وابن تومرت والرازي يرفضون هذا القياس؛ لأن معرفة الله وصفاته على خلاف حكم الحس[(١)]، وابن حزم يحكم عليه بالضلال والخطأ، لأنه تشبيه مجرد لله تعالى بخلقه[(٢)].

وأما ابن الوزير اليماني[(٣)] فيضع أصلًا عظيمًا بقوله: «**وأصّل أهل**

---

(١) ينظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية»: (ص١٤٤-١٤٧) د/ حسن الشافعي.

(٢) ينظر: «الفصل»: (٣/ ١٣٧، ١٣٨).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى من ذرية الحسن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الملقب بابن الوزير، المتكلم الأصولي النحوي البليغ المحدث، كان في أول أمره زيديًّا معتزليًّا، ثم أقبل على الكتاب والسنة حتى حصّل مرتبة الاجتهاد المطلق، توفي سنة =

الإسلام تحريم تشبيه أفعال الله بأفعال العقلاء والحكماء في كمالها، وعدم مداناتهم لها في ذلك لزيادتها في الكمال في ذلك، وبلوغها في الزيادة إلى منزلة لا تبلغها عقول الأذكياء والحكماء»(١).

ويفصل ابن تيمية -كعادته- هذا الدليل ويوضح أن منه حقًّا وباطلًا، فيقول: **«لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقًّا وتارة باطلًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، فإنهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كلَّ ما لم يحسه مماثلًا لما أحسَّه، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها، ولم يحس ما يماثلها من كل وجه، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به، كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شهده، وهذا هو المعقول، كما أن الأول هو المسموع، والمحسوس ابتداء هو ما يحسه بظاهره أو باطنه، وهذا بيِّن»**(٢).

ولما حكى ابن تيمية اختلاف المتكلمين في هذه المسألة، ذكر أن طائفة أنكرت إطلاق اسم (الغائب) على الله تعالى لقوله سبحانه: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]، ثم فصَّل أيضًا حكم إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى، وانتهى إلى أن الأَوْلى أن يطلق عليه اسم الغيب؛ لأنه لفظ قرآني، كما في قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، ثم قال: **«فلو قالوا: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة**

= ٨٤٠هـ، ومن مؤلفاته: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم.
ينظر: «الضوء اللامع»: (٦/ ٢٧٢)، «البدر الطالع»: (ص٦٣٦).

(١) «إيثار الحق على الخلق»: (ص١٨٣) لابن الوزير اليماني.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية»: (٢/ ٣٢٦، ٣٢٧)، وينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٦٢-١٦٤)، «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٤٤٧).

في ظاهر اللفظ، ولكن موافقة في المعنى، فلهذا حصل في إطلاقه التنازع»[١].

وبناء على ما سبق فلا يمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد بإطلاق في جانب الإلهيات عمومًا، لما يلزم عليه من تمثيل الله بخلقه، والذي يؤدي بدوره إلى لوازم فاسدة، سيأتي بيانها.

رابعًا: مفهوم العدل بالمعنى الذي قرره المعتزلة والإمامية مخالف للمعنى اللغوي الذي وضع عليه هذا اللفظ، والأصل حمل الألفاظ على حقيقتها اللغوية في الكتاب والسنة ما لم تصرف عن أصل معناها في اللغة إلى غيره، وأصل مادة الظلم في اللغة: وضع الشيء في غير موضعه تعديًا[٢].

خامسًا: لا ننكر وجوب تنزيه الله عن كل قبيح، لكننا ننكر اللوازم الفاسدة التي رتبها كل من المعتزلة والإمامية على هذا الأصل، ومنها: أن يكون خلق الله لأفعال العباد قبيحًا، وأن يوجب المخلوق شيئًا على الخالق جل وعلا، حتى يكون الإخلال به ظلمًا وجورًا في حقه تعالى، وسوف يأتي بيان ذلك - إن شاء الله -.

سادسًا: وأما الروايات التي استدل بها الإمامية، فلا تصح:

١- حديث: «**ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده**»، موضوع؛ لأن في إسناده محمد بن القاسم المفسر الإسترابادي ضعيف كذاب، ويوسف بن محمد بن زياد، وعلي بن محمد بن سيَّار كلاهما مجهولان[٣].

(١) «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ٣٥، ٣٦).

(٢) ينظر: «الصحاح»: (٥/ ١٩٧٧)، «معجم مقاييس اللغة»: (٣/ ٤٦٨)، «لسان العرب»: (٣١/ ٢٧٥٦).

(٣) ينظر: «رجال ابن الغضائري»: (ص٩٨)، «معجم رجال الحديث»: (١٨/ ١٦٢) للخوئي.

٢- رواية الإمام الصادق: «**وأما العدل فألا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه**»، في إسنادها محمد بن سعيد السمرقندي، شيخ الصدوق مجهول لم يذكروه[1]، فضلًا عن الإبهام في السند، ورجال لم يسمهم الصدوق.

وأما المتن فمنكر؛ لأن نسبة أفعال العباد إلى الله خلقًا وإيجادًا وتقديرًا، لا تستلزم نسبة ما يفعله العباد من المعاصي إلى الله كسبًا وتحصيلًا، وسوف يأتي تقرير ذلك قريبًا بمشيئة الله تعالى.



(١) ينظر: «مستدركات علم رجال الحديث»: (٧/ ١١٠)، «المفيد من معجم رجال الحديث»: (ص٥٣١) لمحمد الجواهري.

المَبْحَثُ الثَّانِي
التحسين والتقبيح

وفيه أربعة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: التحسين والتقبيح عند المعتزلة:

وجه صلة هذه المسألة بأصل العدل: أن إثبات عدله تعالى في أفعاله وتنزيهه عن الظلم من ثمرات حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فإذا تبين أن العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ فالله سبحانه موصوف بالعدل لأنه حسن، منزه عن الظلم لأنه قبيح في حكم العقل، وكذلك كل ما كان في حكم العقل حسَنًا فهو من العدل، وكل ما كان في حكم العقل قبيحًا فهو من الظلم.

وترجع جذور هذه القضية عند المعتزلة إلى جهم بن صفوان الذي كان يقول بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع[1]، ولعل المعتزلة تلقَّفوا هذا القول منه، وبنَوا عليه أصلهم في التحسين والتقبيح[2].

يرى المعتزلة أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، وأن الذي يحكم بالحسن والقبح إنما هو العقل، وحكم العقل على شيء بالحسن

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (ص٨٨) للشهرستاني.

(٢) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي»: (١/ ٣٤٦) د/ علي النشار.

يقتضي استحقاق فاعله مدحًا وثوابًا، وحكم العقل على شيء بالقبح يقتضي استحقاق فاعله ذمًّا وعقابًا، أما الشرع فهو مبيِّن وكاشف لحكم العقل.

ويوجب أبو الهذيل العلَّاف على المكلف قبل ورود السمع أن يعلم حُسْنَ الحسَنِ وقبح القبيح، والإقدامَ على الحسن كالصدق والعدل، والإعراضَ عن القبيح كالكذب والجور[(١)].

ومما يجب التنبيه عليه أن المعتزلة يرون أن تفاصيل الحسن والقبح لا يستقل العقل بإدراكها، مثل تفاصيل العبادات التي لا يدرك العقل حكمتها، وإن كان العقل يدرك حسنها إجمالًا.

يقول القاضي عبد الجبار: «**فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لمَّا لم يمكنا أن نعلم عقلًا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها**»[(٢)].

ولذا فقد عرفوا القبيح بأنه «**ما إذا وقع على وجه من حق العالِم بوقوعه كذلك من جهته، المخلَّى بينه وبينه، أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع**»[(٣)]، وعرفوا الحسن بأنه «**ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله -إذا علمه- عليه الذم على وجه**»[(٤)].

ثم اختلف المعتزلة فيما بينهم في الوجوه التي لها يحسن الحسن ويقبح القبيح، فذهب أوائلهم كالنظام والكعبي أن الحسن إنما يحسن لذاته،

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٥٢) للشهرستاني.

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥٦٥).

(٣) «المغني»: (٦/ ٢٦).

(٤) «المصدر السابق»: (٦/ ٣١).

والقبيح كذلك إنما يقبح لذاته، ثم جاء الجبائيان فرأيا أن الحسن يحسن لوجوه يحصل عليها، والقبيح يقبح لوجوه يقع عليها، وهو اختيار القاضي عبد الجبار، ولهم في تفصيل هذه الوجوه كلام كثير لا حاجة هنا إلى الإطالة بذكره[١].

وهذا الخلاف بين مدرستي الاعتزال، فمدرسة البصرة ترى أن الحسن والقبح إنما كان كذلك لوجوه واعتبارات وقع الفعل عليها، ومدرسة بغداد ترى أن الحسن والقبح إنما هو لذات الفعل[٢]، والأقرب -كما يقول المقبلي- أنه «**خلاف في العبارة**»[٣].

ويرى المعتزلة أن الحسن والقبح لا يتعلقان بأحوال الفاعل سواء كان الفاعل خالقًا أم مخلوقًا، فليس لأحوال الفاعل تأثير في الحسن والقبح[٤].

وأما أدلة المعتزلة على أن التحسين والتقبيح عقليان لا شرعيان فكثيرة، منها:

١- الضرورة العقلية تحكم بأن الواحد منا لو خُيِّر بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه لا يختار الكذب على الصدق؛ لأنه يستغني بالصدق عن الكذب، ولا يختلف العقلاء في العلم بذلك[٥].

---

(١) ينظر: «المغني»: (٦/ ٧٠، ٧١)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٢٣٩).

(٢) ينظر: «نظرية التكليف»: (ص٤٣٩)، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٢٢٧)، «أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا»: (ص٢٢-٢٦) د/ مصطفى محمد يحيى عبده.

(٣) «العلم الشامخ»: (ص١٧٤).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٠٩)، «أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا»: (ص٢٧-٢٩).

(٥) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٠٥)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٣٣).

٢- لو كان الحسن والقبح لا يعرفان إلا من طريق الشرع، لوجب أن يكون الدهري وغيره ممن لا يؤمنون بوحي لا يعلمون قبح شيء من الأشياء ولا حسنه، وهو باطل؛ لأنهم -مع كثرتهم- يعلمون قبح الظلم، كما يخبرون بمعرفتهم بسائر الضروريات[(١)].

٣- لو كان الفعل يقبح للنهي عنه أو يحسن للأمر به، لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحًا، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسنًا، لأن العلة فيهما واحدة، والمعلوم خلافه[(٢)].

٤- لو حسُن الفعل للأمر وقبح النهي للنهي، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي، ألا يحسن منه فعل أيضًا لفقد الأمر[(٣)].

وحكم العقل بالحسن والقبح عند المعتزلة يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب على فعل القبيح، واستحقاق المدح والثواب على فعل الحسن، وهذا الحكم المترتب على الحسن والقبح لا يختلف فيه الخالق عن المخلوق، إلا في الثواب والعقاب في حق الله تعالى، لأنهما غير واردين في حقه تعالى، وعليه فيرى المعتزلة أنه لو وقع في أفعاله سبحانه ما عرف العقل حسنه لاستحق عليه المدح دون الثواب، ولو وقع في أفعاله سبحانه ما يعرف العقل قبحه -تعالى الله عن ذلك- لاستحق عليه الذم دون العقاب[(٤)].

---

(١) ينظر: «المغني»: (٦/ ١٠٩)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص ٣١١)، «أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا»: (ص٣٦).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣١١)، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٢٣٥).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣١١).

(٤) ينظر: «المغني»: (٦/ ٩٨)، «أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا»: (ص٣٢).

* **المطلب الثاني: التحسين والتقبيح عند الشيعة الإمامية:**

يرى الإمامية رأي المعتزلة أن التحسين والتقبيح عقليان لا شرعيان، بمعنى أن العقل يستقل بالحكم على بعض الأفعال بالحسن، وبعضها الآخر بالقبح، ولا سبيل للشرع إلا التأكيد والإرشاد، وعلى هذا اتفاق الإمامية، يقول الحلي: «**ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب، ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه، فيكشف الشرع عنه كالعبادات**»[١].

قلت: ولعلك تلاحظ هنا أن الحلي زعم أن المعتزلة هي التي تابعت الإمامية لا العكس، وهي دعوى سبق نقضها وإبطالها.

والمراد بكون الحسن والقبح عقليين عند الإمامية تعلقُ المدح والذم عاجلًا والثواب والعقاب آجلًا، لا ملائمة الطبع ومنافرته، ولا الكمال أو النقصان[٢].

وبناء على ذلك فقد عرفوا الحسن، فقالوا: «**هو كل فعل إذا فعله العالم به أو المتمكن من العلم به مختارًا لا يستحق عليه الذم**»، وقالوا في تعريف القبيح: «**هو كل فعل إذا وقع من عالم بقبحه أو متمكن من العلم بقبحه استحق عليه الذم على بعض الوجوه**»[٣].

قلت: ولا يخفى تطابق الإمامية مع المعتزلة في هذا التعريف الذي بنَوه على مذهبهم في الحسن والقبح، لكننا لا نجد الإمامية يتعرضون لبحث

---

(١) «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٨٢)، وينظر: «أصل الشيعة وأصولها»: (ص١٥٤) لمحمد آل كاشف الغطا.

(٢) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٠٤)، «النافع يوم الحشر»: (ص٦٤)، «خلاصة علم الكلام»: (ص١٤٥).

(٣) «الاقتصاد»: (ص٤٧، ٤٨)، وينظر: «كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٤١٨).

الوجوه التي لها يحسن الحسن ويقبح القبيح، وهو الأمر الذي اختلف فيه الإمامية عن المعتزلة، ولعل سبب إعراضهم عنه أن الخلاف فيه لا يأتي من ورائه كبير ثمرة، ولا يؤثر في جوهر القضية، ولذا حكاه بعضهم دون تعقيب(١).

وقد استدل الإمامية بأدلة المعتزلة نفسها لإثبات أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان، فمن ذلك:

١- أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه(٢).

٢- حُسْنُ الحسَن وقبح القبيح لا يكون من جهة الشرع فقط، فإن الكفار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك(٣).

٣- القول بشرعية الحسن والقبح يلزم منه جواز تقبيح الإحسان وتحسين الإساءة، وهو باطل بالضرورة(٤).

٤- لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع، ولو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء(٥).

٥- لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع، لما قبح من الله تعالى شيء(٦).

هذه أبرز وأشهر الأدلة العقلية التي استدلوا بها على إثبات الحسن والقبح العقليين، ونفي كونهما بالشرع.

---

(١) ينظر: «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٨٧، ١٨٨).

(٢) ينظر: «كشف المراد»: (ص٤١٨) للحلي، «النافع يوم الحشر»: (ص٦٥).

(٣) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٠٤)، «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٨٧).

(٤) ينظر: «كشف المراد»: (ص٤١٩)، «الإلهيات»: (١/ ٢٤٦) لجعفر السبحاني.

(٥) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٨٤)، «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٨٧).

(٦) ينظر: «الإلهيات»: (١/ ٢٤٧).

وقد حاول بعض الإمامية أن يتلمس في بعض كلمات الإمام عليٍّ رضي الله عنه ما يزعمون أنه يدل على هذا الأصل، كقوله في وصية له كتبها للحسن: «... **فإنه لم يأمرك إلا بحسَن، ولم ينهك إلا عن قبيح**»(١).

ومثل قوله أيضًا: «**كفاك من عقلك ما أوضح لك سُبُل غيك من رشدك**»(٢)، قال ابن أبي الحديد: «**فإنه بذلك يتم تكليفه، ولا حاجة في التكليف**»(٣).

قلت: وبهذا يتضح التطابق التام بين المعتزلة والشيعة الإمامية في هذه المسألة.

---

* **المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في التحسين والتقبيح**

ظهر لنا من خلال عرض رأي كلٍّ من المعتزلة والإمامية في التحسين والتقبيح تأثر الإمامية بالمعتزلة في الأمور التالية:

١- تابع الإمامية المعتزلة في القول بأن من الأفعال ما يستقل العقل بإدراك حسنها وقبحها، ومنها ما لا يمكن العقل معرفة حسنه وقبحه إلا من جهة الشرع، مثل تفاصيل العبادات.

٢- أن ما جاء به الشرع ما هو إلا تقرير وتأكيد وتفصيل لحكم العقل.

٣- حكم العقل على شيء ما بالحسن أو القبح يترتب عليه عند المعتزلة والإمامية استحقاق المدح والثواب على الحسن، واستحقاق الذم والعقاب على القبيح.

٤- عرف الإمامية الحسن والقبيح بمثل تعريف المعتزلة.

---

(١) «نهج البلاغة»: (ص٥٧٨)، وينظر: «الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة»: (ص٨٧).

(٢) «نهج البلاغة»: (ص٧٧٦).

(٣) «شرح نهج البلاغة»: (٢٠/ ٦٥) لابن أبي الحديد.

٥- لم يلق الإمامية بالًا بما اختلف فيه المعتزلة من ذاتية الحسن والقبح في الأشياء، أو لوجوه تقع عليها، ولعلهم رأوا أن بحث هذه المسألة لا يترتب عليه كبير فائدة.

٦- استدل الإمامية على مذهبهم في أن التحسين والتقبيح عقليان لا شرعيان بما استدل به المعتزلة.

٧- حاول بعض الإمامية أن يجدوا في بعض كلمات علي بن أبي طالب ﷺ مستندًا لرأيهم، ليصح لهم نسبة القول بالحسن والقبح العقليين إلى آل البيت.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في التحسين والتقبيح:**

تبين لنا من خلال عرض رأي المعتزلة والإمامية في التحسين والتقبيح أن مذهبهم يرتكز على أصلين:

١- أن العقل يستقل بإدراك حسن بعض الأفعال وقبحها.

٢- أن استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم مترتب على إدراك العقل ولو لم يرد شرع، وما الشرع إلا كاشف لحكم العقل.

ونقد ذلك فيما يلي:

أولًا: لابد قبل النقد من تحرير محل النزاع وبيان مواضع الوفاق والافتراق وفق ما قرره جمهور المتكلمين في المسألة ابتداءً، وإن كان فيه غموض واشتباه يأتي بيانه، فنقول: الحَسَن والقبيح يراد بهما عند علماء الكلام والأصول ثلاثة معان:

الأول: الكمال والنقص، فالحسن هو ما كان صفة كمال، والقبيح ما كان صفة نقص، وذلك كحسن العلم، وقبح الجهل.

الثاني: الملائمة للغرض ومنافرته، وقد يعبَّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، مثل قتل زيد مصلحة لأعدائه، ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب.

ولا نزاع بين العلماء أن الحسن والقبيح بالمعنيين الأول والثاني عقليان، وإنما النزاع في المعنى الثالث[١].

ويرى ابن تيمية أن الشرع ليس بمعزل عن الأمرين الأولين، فهما وإن أدرك العقل حسنهما وقبحهما، فلا يتوهم أن الشرع خارج عنهما، بل الشرع عرَّف بالموجود وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان، وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان، «**فالتحسين الشرعي يتضمن أن الحَسَن ما حصل به الحمد والثواب، والقبح ما حصل به الذم والعقاب، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان، والذم والعقاب منافٍ للإنسان**»[٢].

ومن ناحية أخرى يرى ابن تيمية أن المعنيين الأولين للحسَن والقبيح مؤداهما واحد، ولا خلاف بينهما في الحقيقة، «**فإن الكمال الذي يحصل للإنسان ببعض الأفعال هو يعود إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللذة أو الألم، فالنفس تلتذ بما هو كمال لها، وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي**»[٣].

قلت: وهذان الأمران توضيح من ابن تيمية لحقيقة هذا التقسيم، ومزيد

---

(١) ينظر: «الأربعين في أصول الدين»: (١/ ٣٤٦) للرازي، «أبكار الأفكار»: (٢/ ١٢١، ١٢٢) للآمدي، «المواقف»: (ص٣٢٣-٣٢٤) للإيجي، «شرح المواقف»: (٤/ ٢٨٢) للتفتازاني، «هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٢٩) د/ محمد القوصي.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/ ٢٢).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٨/ ١٨٦، ١٨٧)، وينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٩٦)، «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ»: (ص١٦٢-١٦٥).

تحرير لمحل النزاع، ولا أظن أحدًا ينازع فيه، فهو أشبه بالخلاف اللفظي.

وبهذا ينحصر النزاع والخلاف حول الإجابة على هذا السؤال: هل العقل مستقل بمفرده في إدراك ما هو حسن وما هو قبيح في حكم الله تعالى، أم أن مرد ذلك إلى الشرع فقط، أم إليهما معًا؟

ثانيًا: استقلال العقل بإدراك حسن الأفعال وقبحها، وأن للأفعال حسنًا أو قبحًا ذاتيين حق جاء به القرآن والسنة، قال الله -حكاية عن أهل النار-: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [المُلك: ١٠] فقد اعترف المشركون بأنهم لو أعملوا عقولهم في الدنيا لعلموا حسن ما أمر به الشرع وقبح ما نهى عنه، قال ابن القيم رحمه الله: «**وكم يقول لهم في كتابه**: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ﴾ [البقرة: ٤٤]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣] فينبههم على ما في عقولهم وفطرهم من الحسن والقبيح، ويحتج عليهم بها، ويخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها، ويميزوا بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل»[(١)].

ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا ...﴾ [الأعراف: ٢٨-٣٢]، فسمى الله تعالى فعلهم فاحشة قبل نهيه، وأخبر أنه لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، وأن الطيبات موصوفة بذلك قبل ورود الشرع[(٢)].

وفي حديث بدء الوحي قالت خديجة لرسول الله ﷺ: كلا والله ما يخزيك الله أبدًا، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ[(٣)]، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[(٤)].

---

(١) «مدارج السالكين»: (١/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(٢) ينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٣) الكَلُّ -بفتح الكاف-: هو من لا يستقل بأمره. «فتح الباري»: (١/ ٣٣).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (باب كيف كان بدء الوحي؟) [ح٣]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ) [ح١٦٠] عن عائشة.

فقد أدركت السيدة خديجة رضي الله عنها بعقلها حُسْنَ هذه الأخلاق، وأن الله ما كان ليُخزي من اتصف بها، ولم يكن ثمَّ شرع أو وحي.

ويرى ابن تيمية رحمه الله أن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع غير صحيح، كما أن نفي أي دور للعقل في تحسين الأشياء أو تقبيحها غير صحيح، وتوضيح ذلك أن التحسين والتقبيح ثلاثة أنواع:

الأول: أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك، كحسن العدل وقبح الظلم، فهذا حسنه وقبحه راجع إلى نفس العقل، وهو يعلم بالعقل.

الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا، فهذا اكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

الثالث: أن تكون الحكمة والمصلحة من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به، كأن يأمر الشارع بشيء ليمتحن به العبد.

ثم يقول ابن تيمية رحمه الله: **«وهذا النوع والذي قبله [أي: الثالث والثاني] لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعَوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور، فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»**(١).

ويرى الماتريدية أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، والعقل يستطيع أن يدرك بعضها مستقلًّا عن الشرع، لكنهم يفارقون المعتزلة فلا يوجبون على الله شيئًا، بل الموجب عندهم هو الله، وما العقل إلا آلة يعرف به

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٥٨-٢٥٩).

ذلك الحكم، بواسطة إطلاع الله له على الحسن والقبح الكائنين في العقل[(١)].

بينما يرى الأشاعرة[(٢)]، وبعض الماتريدية[(٣)]، وابن حزم[(٤)] أن الحسن والقبح مستفادان من الشرع، فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح، وليس للفعل في ذاته حسن ولا قبح، فالأمر بالشيء علة حسنه، والنهي عن الشيء علة قبحه، والأشياء قبل ورود الشرع لا توصف بحسن ولا قبح، بمعنى أنه لا يمكن للعقل أن يدرك فيها حُسْنًا يترتب عليه المدح والثواب عند الله ﷻ، ولا قبحًا يترتب عليه الذم والعقاب عند الله تعالى.

ويرى ابن القيم رحمه الله أن ههنا سؤالين متغايرين لا تلازم بينهما:

الأول: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه، فيكون مُنشئًا لهما أم لا؟

والثاني: أن الثواب المرتب على حسن الفعل، والعقاب المرتب على قبحه، ثابت، بل واقع بالعقل، أم لا يقع إلا بالشرع؟

يجيب ابن القيم قائلًا: «**الحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل، أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة ... ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي،**

---

(١) ينظر: «التوحيد» للماتريدي (ص٢٢١)، «المسامرة»: (ص١٥٤) لابن الهمام، «منح الروض الأزهر»: (ص٣٩٠) للقاري، «أبو المنصور الماتريدي»: (ص ٧٣) لبلقاسم الغالي.

(٢) ينظر: «رسالة إلى أهل الثغر»: (ص٢٥٣) للأشعري، «التمهيد»: (ص١٢٨، ١٤٥) للباقلاني، «الإرشاد»: (ص٢٥٨) للجويني، «الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٨) للغزالي، «المحصل»: (ص٢٠٢) للرازي، «شرح المقاصد»: (٤/ ٢٨٤) للتفتازاني، «أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا»: (ص٤٣-٥٢).

(٣) ينظر: «أصول الدين»: (ص٢١٤) للبزدوي، «إشارات المرام»: ﷺ ص٧٨-٧٩) للبياضي.

(٤) ينظر: «الفصل»: (٣/ ٩٨) لابن حزم.

وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب، مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل»[(١)]، ويقول ابن القيم أيضًا: «**وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة**» [(٢)].

وإلى هذا القول ذهب جمع من محققي المتكلمين والأصوليين[(٣)].

ثالثًا: وأما قولهم بترتب الثواب والعقاب والمدح والذم في الآخرة على هذا الإدراك، فباطل، لورود النصوص القرآنية الكثيرة القاطعة بأن الثواب والعقاب لا يكون إلا ببعثة الرسل، وأنه لا تكليف قبل ورود الشرع.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله جل جلاله: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧].

ويدل عليه أيضا قول رسول الله ﷺ: «**لا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين**»[(٤)].

---

(١) «مدارج السالكين»: (١/ ٢٢٦-٢٢٧).

(٢) «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٥٨).

(٣) ينظر: «الرد على من أنكر الحرف والصوت»: (١٣٩-١٤٠) لأبي نصر السجزي، «البحر المحيط»: (١/ ١٣٨) للزركشي، «التمهيد»: (٣/ ٣٦٠-٣٦١) للكلوذاني، «درء تعارض العقل والنقل»: (٩/ ٤٩-٥٠) لابن تيمية، «إيثار الحق على الخلق»: (ص٣٤٣)، «العلم الشامخ»: (ص١٦١) لصالح المقبلي، «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ٢٨٤).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «لا شخص أغير من الله») [ح٧٤١٦]، ومسلم (كتاب اللعان) [ح١٤٩٩] عن المغيرة بن شعبة ﷺ.

وليس في هذه الأدلة حجة لنفاة التحسين والتقبيح العقليين مطلقًا ؛ لأن نفي التعذيب قبل مجيء الرسل، لا يستلزم نفي الحسن و القبح عقلًا[1].

وبهذا يظهر أن المعتزلة والإمامية أصابوا في قولهم: إن الحسن والقبح صفات ثبوتية معلومة بالعقل، والشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأخطأوا في ترتيب الثواب والعقاب على الحسن والقبيح عقلًا، يقول ابن تيمية رحمه الله: «**والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيء قبيح، وكان شرًّا، لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول**»[2].

وعليه فإن الأدلة العقلية التي أوردها المعتزلة والإمامية لإثبات الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال صحيحة في الجملة، ومحاولة خصومهم من الأشاعرة إبطالها بناء منهم على نفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا تمحُّل وتعسف[3].

رابعًا: قولهم باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب بناء على إدراك العقل للحسن والقبح، إن أرادوا الاستحقاق التام، فباطل، لأنه لا يكون إلا بالشرع وقد مضى بيان أدلته، وإن أرادوا بالاستحقاق أنه سبب، فحق.

ويوضح هذا المعنى ابن القيم بقوله: «**فإن أريد بالاستحقاق التام، فالحق نفيه، وإن أريد به قيام السبب والتخلف لفوات شرط أو وجود مانع، فالحق إثباته**»[4].

---

(١) ينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٩١)، «إيثار الحق على الخلق»: (ص٣٤٣-٣٤٤).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٢٦٩)، وينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤١٠، ٤١١).

(٣) ينظر مناقشة الأشاعرة لأدلة المعتزلة في: «الأربعين في أصول الدين»: (١/ ٣٤٩) للرازي، «شرح المقاصد»: (٤/ ٢٩٠-٢٩٣) للتفتازاني.

(٤) «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٩٧)، لابن القيم.

فلا تلازم بين حكم العقل على فعلٍ ما بالحسن والقبح، وبين ثبوت الثواب والعقاب على فعله أو تركه، فالثواب والعقاب لا يكون إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي عن طريق الشرع لا يكون فعل القبيح موجبًا للعقاب، مع التسليم بقبحه في نفسه[1].

خامسًا: وأما استدلال الشيعة بكلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه في (نهج البلاغة) فالجواب عنه:

١- قد سبق بيان أن هذا الكتاب موضوع، ولا يمكن الوثوق بصحة نسبة كل ما فيه إليه.

٢- هذا الكلام المذكور غاية ما يدل عليه أن العقل يستطيع أن يستقل بإدراك سبيل الرشاد وسبل الغي، وأن الشرع لم يأمر إلا بما حسنته العقول، ولم ينه إلا عن ما قبحته العقول، وهو قولنا.

لكن أين الدليل فيه على أن إدراك العقل للحسن والقبح يستلزم استحقاق المدح والذم عاجلًا والثواب والعقاب آجلًا، والحكم على الأفعال بالإيجاب والتحريم قبل ورود الشرع بهما؟!



(١) ينظر: «مدارج السالكين»: (١/ ٢٢٦، ٢٢٧) لابن القيم.

المَبحَثُ الثَّالِثُ
الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

* المَطلَبُ الأَوَّلُ: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المعتزلة:

من تمام القول بالعدل عند المعتزلة إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى، ويرون أنه لا يجوز أن تخلو أفعاله تعالى من حكمة وغرض، وإلا لكان عابثًا في فعله، وهو منزه عن العبث سبحانه وتعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: **«إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حَسُن منه الخَلْق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثًا، لا لوجه تقتضيه الحكمة»**[1].

لكن المعتزلة يطلقون على الحكمة لفظ (الغرض) في أغلب استعمالاتهم، والغرض الذي يدعو القديم تعالى إلى التكليف -عندهم- هو التعريض لمنزلة الثواب، وقول القائل: إن غرض الحكيم محمود، المراد به: أنه يقتضي حُسْن فعله، ودخوله في الحكمة والصواب[2].

---

(١) «المغني»: (١١/ ٩٢).

(٢) ينظر: «المغني»: (١٤/ ٤٤).

والحكمة -عندهم- ليست قائمة به تعالى، وإنما هي مخلوقة في غيره منفصلة عنه، لا تعود إليه، بل تعود إلى الخلق فقط، وهذا مبني على مذهبهم في نفي قيام الصفات والأفعال بذاته تعالى[١].

ويرى المعتزلة أن جميع ما يفعله تعالى بغيره إما لنفعه أو لمضرته، كله عدل وحكمة، ولا يشذ عن أفعاله تعالى شيء إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وإحيائه، لأن ذلك لا يوصف بأنه فعله لينتفع به الحي أو لغيره، لأنه نفسه مما به يصح النفع أو الضرر، فيتعذر أن يقال فيه: إنه عدل، وإن كان من حيث التعارف يوصف بذلك، لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة[٢].

وقد استدل المعتزلة على مذهبهم في الحكمة والتعليل بأدلة عقلية، منها:

١- أن العالم بما يفعل متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضي حسنه، فيجب كونه عبثًا، والعبث قبيح، كما أن الظلم قبيح، وقد سبق الدليل على أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فيجب خروج أفعاله عن كونها عبثًا.

٢- فعل الفاعل الذي يكون خارجًا عن حد الحسن والقبيح إنما يكون من الساهي، والله تعالى منزه عن ذلك، فيكون فعله لغرض.

٣- أنه يقبح في الشاهد أن يفعل الإنسان فعلًا لا يقصد به غرضًا أو غايَة معينة، فكذلك في الغائب[٣].

وقد بنوا على قولهم في الحكمة الإيجاب العقلي على الله تعالى، فأوجبوا عليه أمورًا بمقتضى الحكمة، سيأتي بيانها -إن شاء الله تعالى-.

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٥٥)، «مدارج السالكين»: (٢/ ٤٤٩).

(٢) ينظر: «المغني»: (٦/ ٤٨)، «نهاية الأقدام»: (ص٣٩٧، ٣٩٨).

(٣) ينظر: «المغني»: (١١/ ٩٣)، «العدل الإلهي في الثواب والعقاب عند السلف»: (ص١٣٠-١٣١) للباحثة مواهب فرحان.

* **ٱلمَطۡلَبُ ٱلثَّانِي: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند الشيعة الإمامية:**

مذهب الإمامية الاثني عشرية أن أفعاله تعالى لا تخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وأن الحكمة والمصلحة ترجع إلى المكلفين، ونفعها يصل إليهم، لا إلى الله تعالى.

يقول الحلي: «**قالت الإمامية: إن الله تعالى إنما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلفين، ونفع يصل إليهم**»[(١)].

ويؤكد هذا المعنى أحد معاصريهم وهو الشيخ محمد رضا المظفر: «**الصحيح في الاعتقاد أن نقول: إنه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكليفنا بالواجبات ونهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة والمنفعة ترجع لنا في جميع التكاليف، ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها، والمنهي عنها، فإنه تعالى لا يأمر عبثًا ولا ينهى جزافًا، وهو الغني عن عباده**»[(٢)].

وقد استدل الإمامية لإثبات ذلك بالقرآن أولًا، كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ﴾ [ص: ٢٧]، وقوله: ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقوله: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ [المائدة: ٧٨] إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في إثبات الحكمة والغرض ونفي العبث عن فعله تعالى[(٣)].

---

(١) «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٨٩)، وينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١١٠) لابن ميثم.

(٢) «عقائد الإمامية»: (ص٤٧)، وينظر: «الإلهيات»: (١/ ٢٦٣- ٢٦٤) لجعفر السبحاني.

(٣) ينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٧٠)، «الإلهيات»: (١/ ٢٦٩).

وأما أدلتهم العقلية فلم تخرج عن أدلة المعتزلة، ومنها:

١- لا يخلو أن يكون في ابتداء الخلق غرض أو لا غرض فيه، فإن كان لا غرض فيه فهو عبث، وذلك قبيح لا يجوز عليه تعالى، وإن كان فيه غرض لا يخلو أن يكون فيه غرض قبيح أو حسن، فالقبيح أن يقصد بخلق الخلق الإضرار بهم، وذلك قبيح لا يجوز على الحكيم، والغرض الحسن لا يكون إلا بحصول النفع فيه، وذلك النفع لا يخلو أن يكون راجعًا إليه تعالى أو إلى غيره، فما يرجع إليه تعالى مستحيل لاستحالة النفع عليه، وما يرجع إلى الغير هو وجه الحسن في ابتداء الخلق(١).

٢- قد ثبت أنه تعالى حكيم، وفعل الحكيم لا يخلو عن حكمة، والذي يفعل العبث بلا حكمة وغرض سفيه، تعالى الله عن ذلك(٢).

٣- يلزم من نفي الغرض والمصلحة في فعله تعالى محالات، منها: أنه يلزم ألا يكون الله تعالى محسنًا إلى العباد، ولا منعمًا عليهم، ولا راضيًا عنهم، ولا كريمًا في حق عباده، ولا جوادًا، ولا خلاف بين المسلمين في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز.

ومنها: أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء غير مقصودة ولا مطلوبة، بل وضعها وخلقها عبثًا.

ومنها: أنه يلزم منه إبطال النبوات بأسرها؛ لأن الله خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لأجل التصديق، فلو خلقها لغير غرض التصديق، لم تدل

---

(١) ينظر: «الاقتصاد»: (ص٦٢-٦٣)، «كشف المراد»: (ص٤٢٢)، «النافع يوم الحشر»: (ص٧٠-٧١).

(٢) ينظر: «حق اليقين في معرفة أصول الدين»: (ص٨٦).

على صدق المدعي، إذ لا فرق بين النبي وغيره.

ومنها: أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى، كالنبي ﷺ بأعظم أنواع العذاب، وإثابة أعظم العاصين له كإبليس وفرعون بأعظم مراتب الثواب(١).

قلت: ونلاحظ أن الإمامية زادت على المعتزلة الاستدلال النقلي بالآيات القرآنية، بينما اقتصر المعتزلة على الأدلة العقلية، وأيضًا استعملت الألفاظ (الغرض، والحكمة، والمصلحة، والداعي) على حدٍّ سواء، دون ترجيح للفظ في الاستعمال على لفظ آخر كما فعل المعتزلة، وهذا لا يؤثر في جوهر المسألة شيئًا.

هذا، ولم أقف على روايات أسندها الشيعة إلى أئمتهم في هذه المسألة، والله أعلم.

* المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى:

ظهر لنا مما سبق متابعة الإمامية للمعتزلة في إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى، وذلك كما يلي:

١- بنى الإمامية القول بإثبات الحكمة والتعليل على مفهوم العدل، الذي يقتضي تنزيه الله عن كل قبيح، ومن ذلك العبث في أفعاله، وأن يفعل الشيء لا لغرض ولا حكمة.

٢- يرجح المعتزلة استعمال لفظ (الغرض) على لفظ (الحكمة)، بينما لم يجد الإمامية مانعًا من استعمال ألفاظ (الحكمة، والمصلحة،

---

(١) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص٨٩، ٩٤)، «الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية»: (١/ ٣٧٩ - ٣٨٠).

والداعي، والغرض) في حقه تعالى على حد سواء دون ترجيح أحدها على الآخر.

٣- اعتمد الإمامية على الأدلة النقلية القرآنية لإثبات الحكمة في أفعاله تعالى، دون المعتزلة.

٤- استدل الإمامية بأدلة المعتزلة العقلية ذاتها، ولم يخرجوا عنها.

٥- تابع الإمامية المعتزلة في القول بأن هذه الحكمة والمصلحة نفعها عائد على المكلفين لا على الله ﷻ.

٦- لم أجد في كلام الإمامية استدلالهم بمرويات الأئمة على إثبات الحكمة لله تعالى في أفعاله.

* ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى:

لقد أصاب المعتزلة والإمامية حين أثبتوا الحكمة لله تعالى في أفعاله، منزهين ذاته وأفعاله عن العبث، لكنهم مع ذلك أخطأوا في أمور لابد من بيانها والرد عليها:

أولًا: هذه المسألة من أجل المسائل الإلهية، وعليها يقوم الإيمان بالقدر وما يتعلق به من مسائل كالإيجاب على الله تعالى، والهداية والإضلال وغيرهما.

والمراد بالحكمة هنا: الغايات المحمودة المطلوبة له سبحانه بخلقه وأمره، التي أمر لأجلها، وقدَّر وخلق لأجلها، وهي صفته القائمة به كسائر صفاته[1].

(١) «مدرج السالكين»: (٢/ ٤٤٩).

والتعليل مأخوذ من العلة، وهي عند الأصوليين: الوصف الباعث على الحكم، وهذا هو المختار[(١)]، وقد يطلق عليها العلة الغائية وهي: ما يوجد الشيء لأجله[(٢)].

وأصل المسألة: هل أفعال الرب تعالى وأوامره معللة بالحِكم والغايات؟

وقد اختلف أهل السنة في الجواب على هذا السؤال على النحو التالي:

القول الأول: أن أفعال الله تعالى وأوامره لا علة لها ولا حكمة ولا غاية ولا غرض، فلا يجوز تعليل أفعال الله تعالى وأوامره بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وأنه تعالى فعل ذلك لمحض المشيئة والإرداة وهو مذهب الأشاعرة[(٣)]، وإن كانوا يثبتون الحكمة لله بمعنى تحقيق الإتقان والإحكام في صنعته سبحانه وخلقه لمخلوقاته؛ لأنها وقعت على وفق علمه المحيط وإراداته الشاملة، وليس معناها غرضًا يرعاه في أفعاله أو يبعثه سبحانه على أن يفعل، أو علة غائية له تعالى فيما يفعل[(٤)].

وعمدتهم في الاستدلال: أنه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، فيكون ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، وهو في حق الله تعالى محال[(٥)]، وهو أيضًا مذهب ابن حزم[(٦)].

---

(١) ينظر في تعريف العلة عند الأصوليين: «البحر المحيط»: (٥/ ١١١-١١٣) للزركشي.

(٢) ينظر: «التعريفات»: (ص٢٠٢) للجرجاني.

(٣) ينظر: «رسالة إلى أهل الثغر»: (ص٢٥١)، «تمهيد الأوائل»: (ص٥٠)، «نهاية الأقدام»: (ص٣٩٧).

(٤) ينظر: «هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٤٤).

(٥) ينظر: «الأربعين في أصول الدين»: (١/ ٣٥٠)، «المواقف»: (ص٣٣١-٣٣٢)، «شرح المقاصد»: (٤/ ٣٠١).

(٦) ينظر: «الفصل»: (٣/ ٢١٠)، «الإحكام في أصول الأحكام»: (٨/ ١١٢٦).

القول الثاني: إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، وهي صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، غير مقارنة للمفعول، فهذه الحكمة عائدة إلى الخلق فقط، مع نفي ما يعود إليه من الحكمة، لعدم قيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى، فهم يثبتون حكمة أزلية قديمة، وينفون تجددها عند وجود المخلوقات، وهو مذهب الماتريدية، وعندهم أن أفعال الله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم[١].

وقريب منهم قول الكُلَّابية الذين يثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته أزلية لا تتجدد[٢].

القول الثالث: أن الله تعالى حكيم في خلقه وأمره يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها، وهي صفة قائمة بذاته قديمة النوع حادثة الآحاد، وأفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وهذه الحكمة تتضمن أمرين:

الأول: حكمة تعود إليه سبحانه يحبها ويرضاها، والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم يفرحون ويلتزمون بها، وهو قول ابن تيمية وابن القيم وغيرهما، ونسبوه إلى جمهور أهل السنة، حتى إن ابن الوزير اليماني نسبه إلى عوام المسلمين الذين لم يصابوا بلوثات أهل الكلام، فقال: **«والقول بحكمة الله تعالى أوضح من أن يروى عن صحابي أو تابعي أو مسلمٍ سالمٍ من تغيير الفطرة التي فطر الله خلقه عليها، ولذلك تقر به العوام من كل فرقة، ويقر به كل من لم يتلقن خلافه من أتباع غلاة بعض المتكلمين على ما فيهم من الشذوذ»**[٣].

---

(١) ينظر: «التوحيد»: (ص٢١٦-٢١٧) للماتريدي، «نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد»: (ص ٢٧-٢٨) لشيخ زاده.

(٢) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٤٩-٢٥٠) للأشعري.

(٣) «إيثار الحق على الخلق»: (ص١٨٢).

وعندهم أن الحكمة ليست مطلق المشيئة؛ إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيمًا، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة[١].

قلت: وهذا القول تؤيده الأدلة القرآنية والعقلية المتكاثرة الدالة على أن أفعاله كلها نابعة من حكمة بالغة، لغاية أرادها سبحانه قد يعلمها العباد، وقد لا يعلمونها.

ثانيًا: لقد أعرض المعتزلة عن الاستدلال بالآيات القرآنية، مع كثرة دلائلها ووفرة براهينها وحججها، مكتفين بالأدلة العقلية التي لا تخلو من نظر ونقد. ولذا خالفهم الإمامية فاستدلوا بالأدلة النقلية القرآنية الصريحة في دلالتها على إثبات الحكمة لله ﷻ في أفعاله.

ومن الأدلة القرآنية الصريحة في إثبات الحكمة لله تعالى في أفعاله والتي لم يذكرها الإمامية:

١- التصريح بلفظ الحكمة مضافة إلى الله ﷻ في أفعاله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝٤ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٤-٥].

٢- إخباره ﷻ بأنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر بكذا لكذا، كقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ

---

(١) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ١٤١)، «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٤)، «شفاء العليل»: (ص٣٨٠)، «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٣٩٥)، «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ٢٨٥-٣٢٨)، «ابن تيمية ونقده لمسالك المتكلمين»: (ص١٧٣) د/ محمد خليل هراس.

﴿ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، وهذه اللام الواردة في أفعاله وأحكامه هي لام الحكمة والغاية المطلوبة.

٣- الإتيان بـ (كي) الصريحة في التعليل، كقوله جل وعلا: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٢٢ لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣] .

٤- ذكر المفعول له وهو علة للفعل المعلل به، كقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩] .

٥- الإتيان بـ (أن) والفعل المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله، كقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٥٥ أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٥، ٥٦]. وقوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] .

٦- ذكر لفظ (من أجل) وهو صريح في التعليل، كقوله جل وعلا: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المائدة: ٣٢] .

٧- التعليل بـ (لعل) ﷺ كقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١].

٨- إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق لغاية ولا لحكمة، قال ﷻ: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] ، وقال سبحانه: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦] .

إلى غير ذلك من الأدلة القرآنية الكثيرة التي تثبت الحكمة والتعليل

في أفعاله جل وعلا[١].

ثالثًا: اعتمد كل من المعتزلة والإمامية في أدلتهم العقلية لإثبات الحكمة في أفعاله تعالى على قياس الغائب على الشاهد، وقد بينا سابقًا اعتراض كثير من المتكلمين على هذا الدليل لما فيه من تشبيه أفعال الله بأفعال خلقه، وذكرنا قول ابن الوزير ﷺ: «**وأصَّل أهل الإسلام تحريم تشبيه أفعال الله بأفعال العقلاء والحكماء في كمالها وعدم مداناتهم لها في ذلك لزيادتها في الكمال في ذلك، وبلوغها في الزيادة إلى منزلة لا تبلغها عقول الأذكياء والحكماء**»[٢].

وهذا ابن القيم ﷺ يبطل هذا النوع من القياس بمثال توضيحي، فيقول: «**والذي يقطع دابر القياس أن السيد لو رأى عبيده وإماءه يموج بعضهم في بعض، ويركبون الظلم والفواحش وهو مطلع عليهم قادر على منعهم، لقَبُح ذلك منه، والله ﷻ قد فعل ذلك بعباده ... وبالجملة فقياس أفعال الله على أفعال العباد باطل قطعا ومحض التشبيه في الأفعال**»[٣].

قلت: لكن لا يمنع في هذه المسألة من استعمال قياس الأَوْلَى، وهو قياس صحيح في حق الله تعالى، وضابطه: أن كل كمال وجد في الخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق، فالخالق به أولى، وكل نقص تنزه عنه المخلوق، فالخالق بالتنزه عنه أولى[٤].

فنقول: إن الإنسان إذا فعل فعلًا لا يريد منه غرضًا ولا مصلحة ولا يبغي من ورائه حكمة، عُدَّ فعله عند العقلاء عبثًا، والعبث يتنزه عنه كل مخلوق، فالخالق أولى بالتنزه عنه وإثبات الحكمة له، والله أعلم.

---

(١) ينظر: «شفاء العليل»: (ص٣٨٠-٤١٤).

(٢) «إيثار الحق على الخلق»: (ص١٨٣).

(٣) «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٠١)، وينظر: (٢/ ٤٠٣).

(٤) ينظر: «شرح العقيدة الأصفهانية»: (ص٣٩٥) لابن تيمية.

رابعًا: قول المعتزلة والإمامية بأن الحكمة تعود إلى المخلوقين، ولا يعود إلى الله تعالى شيء منها، ظاهر البطلان، وذلك لما يلي:

١- إن الحكيم هو الذي يفعل لحكمه تعود إليه، وهذا معلوم بصريح العقل، فالذي يدركه العقلاء أن الفاعل يفعل لغاية تعود إليه، وأما فاعل يفعل لغاية تعود إلى غيره، فلا يعقل، فكما لا يعقل متكلم إلا من يقوم به الكلام، ولا مريد إلا من تقوم به الإرادة، ولا عالم إلا من يقوم به العلم، فكذلك لا يعقل حكيم إلا من تقوم به الحكمة(١).

قلت: وهذا القول منهم مبني على نفيهم الصفات عن الله ﷻ.

٢- قولهم بأن الحكمة تعود إلى المخلوق ولا تعود على الخالق فيه نفي للحكمة من حيث أثبتوها، وجحدها من حيث أقروا بها، فيلزمهم التناقض.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «**إن قال: إنه يثبت حكمة ما، معناها يعود إلى غيره، فتلك لا تكون حكمة، فمن فعل لا لأمر يرجع إليه بل لغيره، فهذا عند العقلاء قاطبة ليس بحكيم**»(٢).

٣- والحكمة التي تعود إلى الله سبحانه هي حبه ورضاه لتلك الحكم والمصالح، واستدعاء الحمد والتعظيم من عبيده(٣).

خامسًا: أما إطلاق المعتزلة والإمامية لفظ (الغرض) على حكمة الله ﷻ، وإن كان المعتزلة أكثر استعمالًا له من الإمامية، فهو مما أنكر عليهم، وذلك لأن لفظ (الغرض) يشعر بالنقص، يقول ابن تيمية رحمه الله:

---

(١) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٤٤٦): (٣/ ١٩٤) لابن تيمية، «شفاء العليل»: (ص٤١٨).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٨/ ١٢٨)، وينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤١١).

(٣) ينظر: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»: (٢/ ١٥، ١٦)، «أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل وبطلان الجبر والتعطيل» ضمن (مجموعة الرسائل والمسائل): (٥/ ١٢٠) لابن تيمية، تحقيق محمد رشيد رضا.

«وأما لفظ (الغرض) فالمعتزلة تصرح به ... وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص، إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيرًا من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك، فعبر أهل السنة بلفظ (الحكمة) و(الرحمة) و (الإرادة) ونحو ذلك مما جاء به النص»[(١)].

بل بالغ ابن القيم رحمه الله فحكم على هذا اللفظ بالبدعة، لأنه لم يرد به كتاب ولا سنة، ولا أطلقه أحد من أئمة الإسلام وأتباعهم على الله تعالى[(٢)].

قلت: وفيه نظر، إذ كثير من الألفاظ والمصطلحات التي يستعملها العلماء في سائر الفنون لم يرد بها كتاب ولا سنة، ولذا فالصواب الإنكار على استعمال هذا اللفظ في حقه تعالى؛ لأنه قد يوهم معنى قبيحًا لا تجوز نسبته إلى الله تعالى، خاصة وأنه قد ورد لفظ شرعي يقوم مقامه ويغني عنه، وهو لفظ (الحكمة)، والله أعلم.

وأيضًا، فإن المعتزلة والإمامية إنما يريدون بلفظ (الغرض) أمورًا محددة أوجبوها على الله تعالى بعقولهم وجعلوها من مقتضى الحكمة، كإيجاب الصلاح والأصلح واللطف وإرسال الرسل وغيرها[(٣)].

وهذا في غاية البطلان، وسيأتي بيان بطلانه قريبًا -إن شاء الله تعالى-.



---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ٤٥٥)، وينظر: (٢/ ٣١٤).

(٢) ينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤١٨).

(٣) ينظر: «العواصم والقواصم»: (٥/ ٢٨٢) لابن الوزير، «الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة»: (١/ ٣٥) للباحث عبد الله البكري.

المَبحثُ الرَّابعُ
أفعال العباد الاختيارية

وفيه أربعة مطالب:

المَطلبُ الأوَّلُ:	أفعال العباد الاختيارية عند المعتزلة.
المَطلبُ الثَّاني:	أفعال العباد الاختيارية عند الشيعة الإمامية.
المَطلبُ الثَّالثُ:	تأثر الإمامية بالمعتزلة في أفعال العباد الاختيارية.
المَطلبُ الرَّابعُ:	نقد مذهب المعتزلة والإمامية في أفعال العباد الاختيارية.

* المَطلبُ الأوَّلُ: أفعال العباد الاختيارية عند المعتزلة:

ورث المعتزلة عن القدرية الأوائل القول بنفي القدر، ولكن نفي القدر عند المعتزلة كان أقل غلوًّا منه عند القدرية الأوائل الذين نفوا علم الله السابق، وقالوا: لا قدر والأمر أُنُف، أي: مستأنف في علم الله تعالى، ولذا لم يتردد علماء أهل السنة في تكفيرهم والبراءة منهم، بخلاف المعتزلة الذين أثبتوا العلم، ونفوا خلق الأفعال[1].

ولأن المعتزلة هم ورثة القدرية الأوائل في نفي القدر، فقد ورثوا أيضًا هذا اللقب (القدرية) رغم محاولاتهم دفع هذا اللقب عنهم، ورمي خصومهم به، لكن صار اللقب علمًا عليهم عند المتأخرين، خاصة بعد انقراض القدرية الأوائل[2].

وقد ورد عن الإمام أحمد نسبة القول بنفي العلم إلى عمرو بن عبيد[3]،

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٢١٩) لابن تيمية.

(٢) ينظر: «شرح صحيح مسلم»: (١/ ١٣٠) للنووي.

(٣) ينظر: «السنة»: (٣/ ٥٢٩) لأبي بكر الخلال.

وهو - إن صح - قول فردٍ منهم لا يصح نسبته إليهم جميعًا، ولذا كان الصواب أن يقال: إن جمهور المعتزلة يقرون بأن الله علم ما العباد فاعلون قبل أن يفعلوه[١]، وهاهو أبو الحسين الخياط ينكر على من نسب إلى المعتزلة القول بنفي العلم السابق، مقررًا أن قولهم هو إثبات علم الله الأزلي، فيقول: «**والصحيح من القول هو أن الله جل ثناؤه كان ولا شيء معه، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام، وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها وتسكن**»[٢].

وقد أجمع المعتزلة على أن الله غير خالق لأفعال العباد، يقول أبو القاسم البلخي: «**وأجمعوا أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد، بل العباد يفعلون ما أمروا به وكُفُّوا عنه، بالقدرة التي خلقها الله لهم وركبها فيهم**»[٣].

لكنهم اختلفوا: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

١- فزعم بعضهم: أن معنى فاعل وخالق واحد، لكن لا نطلق لفظ الخلق على الإنسان؛ لأنا منعنا منه.

٢- وقال بعضهم: الخلق هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

٣- وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدَّرًا، فكل من وقع فعله مقدرًا فهو خالق له، قديمًا كان أو محدَثًا[٤].

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٥٥).

(٢) «الانتصار»: (ص١١٢)، وينظر أيضًا: (ص١٠٨).

(٣) «ذكر المعتزلة»: (ص٦٣) ضمن (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، وينظر: «المغني»: (٨/ ٣)، «طبقات المعتزلة»: (ص٨) لابن المرتضى.

(٤) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٩٨).

بينما عبَّر القاضي عبد الجبار بالإحداث لا بالخلق[١]، لكن الإمام الجويني يرى أن المتقدمين من المعتزلة كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقًا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقًا على الحقيقة[٢].

ومع إجماع المعتزلة على أن الله غير خالق لأفعال العباد، فإنهم لا يمنعون من إضافتها إلى الله تعالى على سبيل التوسع والمجاز، وأن تقيد بالطاعات، فيقال: «**إنها من جهة الله تعالى ومن قِبَله، على معنى أنه أعاننا عليها، ولطف بنا ووفقنا، وعصمنا عن خلافه**»[٣].

ويرى المعتزلة أن الاستطاعة التي هي القدرة متقدمة على الفعل، وهي غير موجبة له، وقد نقل الأشعري إجماع المعتزلة على ذلك[٤].

وقد استدل المعتزلة على صحة مذهبهم بأدلة عقلية ونقلية، والعمدة عندهم في هذا الباب إنما هو الأدلة العقلية؛ لأن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر؛ إذ لا يمكن الاستدلال بالقرآن لمن لم يعلم القديم تعالى، وأنه عدل حكيم لا يُظهِرُ المعجز على يد الكذابين[٥]، فكأن الاستدلال بالقرآن عندهم متوقف على إثبات عدله وحكمته تعالى، ومنها: تنزيهه عن خلق أفعال العباد.

فأما أدلتهم العقلية فأبرزها ما يلي:

١- دليل الدواعي والقصود، وتحريره - كما يقول القاضي عبد الجبار -: «**أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب**

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٢٣).

(٢) ينظر: «الإرشاد»: (ص١٨٧، ١٨٨).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٧٩).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٣٩٠)، «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٠٠).

(٥) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٥٤-٣٥٥).

انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققًا وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإلا لما وجب ذلك فيها»[١].

ثم يضرب لذلك أمثلة فيقول: «**فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع، ولو كان من فعل غيره فيه، لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة، وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم»**[٢]، وجعل العلم بهذا ضروريًّا لا يفتقر إلى استدلال[٣].

٢- استحقاق المدح والثواب، «**فلو كان تعالى هو الخالق لفعلهم، لوجب ألا يستحقوا الذم على قبيحه، والمدح على حسنه؛ لأن استحقاق الذم والمدح على فعل الغير لا يصح»**[٤].

وهذا هو استدلال ثمامة بن الأشرس الذي استدل به للمأمون، قال: «**لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا ولا مدحًا ولا ذمًّا، أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعًا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم»**[٥].

٣- أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجَور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالـمًا جائرًا تعالى الله عن ذلك علوًّ كبيرًا، فمن

---

(١) «المصدر السابق»: (ص٣٣٦)، وينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٣٥٦).

(٢) «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٣٨).

(٣) ينظر: «المغني»: (٦/ ٨).

(٤) «المصدر السابق»: (٨/ ١٩٣)، وينظر: «المجموع في المحيط بالتكليف»: (١/ ٣٦٣).

(٥) «طبقات المعتزلة»: (ص٦٢) لابن المرتضى.

فعل الظلم والجور يجب أن يكون ظالمًا وجائرًا، كما أن من فعل العدل يجب أن يكون عادلًا، وهذا كفر من قائله[١].

٤- لو كانت أفعال العباد من خلق الله، لبطل الأمر والنهي، وبعثة الأنبياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله، وينهى عما خلقه[٢].

٥- أننا نفرق بين المحسن والمسيء، وبين حَسَن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حَسَن الوجه وقبيحه، فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، لما وجب الفصل[٣].

وأما أدلتهم النقلية التي ذكروها على وجه الاستئناس لا الاحتجاج فكثيرة منها:

١- الآيات التي تدل على اتفاق الخلق ونفي النقص والتفاوت فيه: مثل قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: ٣]، وقوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النَّمل: ٨٨]، وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: ٧]، ووجه دلالة هذه الآيات أن الأفعال القبيحة لم يخلقها الله ﷻ، وأنها من فعل العباد، وأنهم يستحقون عليها الذم والعقوبة، إذ لو كانت من خلق الله لوقع فيها التفاوت، ولم تكن متقنة ولا حسنة[٤].

٢- الآيات التي فيها إضافة الفعل إلى العبد: كقوله سبحانه: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٤٥)، «الأصول الخمسة»: (ص٧٨).

(٢) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٣٩).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٣٢).

(٤) ينظر: «الأصول الخمسة»: (ص٧٨)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨).

﴿يَعۡمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: ١٧، الأحقاف: ١٤، الوَاقِعة: ٢٤]، وقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبَة: ٨٢، ٩٥]، وقوله ﷻ: ﴿فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ﴾ [البَقَرَة: ٧٩]، ووجه الدلالة: أن الله أضاف الأعمال والمعاصي إلى العباد أنفسهم، لأن الله كرهها وزجر عنها ونهى ولطف في تركها، فلم يجز إضافتها إليه، فلولا أنا نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذبًا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحًا[1].

٣- الآيات التي فيها تعليق الإيمان والكفر على مشيئة العباد واختيارهم: كقوله جل وعلا: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النساء: ٣٩]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ﴾ [التغَابُن: ٢].

ووجه الدلالة: أنه لولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا، وأن الأمر مفوَّض في ذلك إلى اختيارنا لما استقام هذا الكلام، ولم يكن له معنى[2].

قال الزمخشري في تفسير الآية الأخيرة: «يعني: فمنكم آتٍ بالكفر وفاعلٌ له، ومنكم آتٍ بالإيمان وفاعلٌ له»[3].

٤- تحسر الكفار والعصاة على أفعالهم: كقوله تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ يَتَذَكَّرُ ٱلۡإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكۡرَىٰ...﴾ [الفَجر: ٢٣، ٢٤].

قال الزمخشري: «وهذا أبين دليل على أن الاختيار كان في أيديهم ومعلقًا بقصدهم وإرادتهم، وأنهم لم يكونوا محجوبين عن الطاعات

---

(١) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (ص١٧٦)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٦١).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٦١، ٣٦٢)، «الكشاف»: (٣/ ٥٨٣).

(٣) «الكشاف»: (٦/ ١٣٠).

مجبرين على المعاصي، كمذهب أهل الأهواء والبدع»[(١)].

وعليه، فقد أولوا الهداية والضلال في القرآن، كما في قوله ﷻ: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] ونحوها من آيات القرآن، بأن المراد بالهداية: الدلالة والإرشاد، أو سماهم مهتدين، أو الطاعة والإيمان والثواب، والمراد بالإضلال: إهلاك الكافرين، أو سماهم وحكم عليهم بأنهم ضالون، أو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد[(٢)].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّانِي: أفعال العباد الاختيارية عند الشيعة الإمامية:**

هذه المسألة مما خالف فيها متأخرو الشيعة أوائلهم، فإن الشيعة الأوائل كانوا مثبتين للقدر، ثم شاع فيهم نفي القدر بعد اتصالهم بالمعتزلة، ويعلل ذلك ابن تيمية بأن الأوائل من الشيعة كانوا أكثر اجتماعًا بالأئمة من المتأخرين[(٣)].

ويذكر الإمام الأشعري اختلاف الإمامية في أفعال العباد على ثلاثة أقوال:

الأول: أن أفعال العباد مخلوقة لله، وممن قال بذلك هشام بن الحكم.

الثاني: لا جبر ولا تفويض؛ لأن الرواية عن الأئمة جاءت بذلك.

الثالث: أن أفعال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول المتأخرين الذين جمعوا بين الاعتزال والتشيع[(٤)].

---

(١) «المصدر السابق»: (٦/ ٣٧٣).

(٢) ينظر: «تنزيه القرآن عن المطاعن»: (ص١٩، ٢٠) للقاضي عبد الجبار، «الكشاف»: (١/ ٢٤٥)، «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٢٤، ٣٢٥).

(٣) ينظر: «منهاج السنة»: (٣/ ٧).

(٤) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ١١٤، ١١٥).

قلت: ويمكن أن يضاف لذلك قول رابع، وهو قول أبي جعفر الصدوق: «**اعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خَلْقَ تقدير، لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عالمًا بمقاديرها**»[١]، ومعنى أنها مخلوقة لله خلق تقدير عند الصدوق: أن الله يعلم مقاديرها أزلًا، وهو في مقابلة خلق التكوين الذي هو إيجاد الأفعال وإحداثها[٢]، وهو قريب من القول الثالث.

وقد استند الصدوق على جملة من الروايات عن الرضا علي بن موسى أبي الحسن، منها: عن حمدان بن سليمان قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن أفعال العباد أمخلوقة أم غير مخلوقة؟ فكتب عليه السلام: «**أفعال العباد مقدرة في علم الله قبل خلق العباد بألفي عام**».

وجاء عن الرضا عليه السلام فيما كتب للمأمون: «**مِن مَحْضِ الإسلام أن الله تبارك وتعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وأن أفعال العباد مخلوقة لله خلق تقدير لا خلق تكوين، والله خالق كل شيء، ولا نقول بالجبر والتفويض**».

وعن الهروي قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «**أفعال العباد مخلوقة، فقلت: يا ابن رسول الله، ما معنى مخلوقة؟ قال: مقدَّرة**»[٣].

وقد تعقب المفيدُ شيخَه الصدوقَ في هذه المسألة، فوجه إليه بعض الانتقادات نجملها فيما يلي:

١- أن الذي ذكره الصدوق قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضي الإسناد[٤].

---

(١) «الاعتقادات في دين الإمامية»: (ص٢٩) للصدوق.

(٢) ينظر: «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٢٦٥).

(٣) ينظر: «بحار الأنوار»: (أبواب العدل، باب نفي الظلم والجور وإبطال الجبر والتفويض) (٥/ ٢٩، ٣٠).

(٤) لأن في أسانيدها جميعًا عبدَ الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، مجهول الحال، لم يُروَ

٢- ليس يعرف في لغة العرب أن العلم بالشيء هو خلق له، والتقدير هو الخلق في اللغة؛ لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل، فأما بالعلم فلا يكون تقديرًا، ولا يكون أيضا بالفكر.

٣- أن الأخبار الصحيحة جاءت بخلافه، منها ما روي عن أبي الحسن علي الرضا عليه السلام أنه سئل عن أفعال العباد، فقيل له: هل هي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: لو كان خالقًا لها لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣]، ولم يُرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم[٥].

٤- أن كتاب الله تعالى مقدم على الأحاديث والروايات، وإليه يتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحق دون ما سواه، وقال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، فأخبر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح، فلو كانت القبائح من خلقه لنافى ذلك حكمه بحسنها[٦].

وأما القول الثاني: وهو الأمر بين أمرين، لا جبر ولا تفويض، فيمثله جملة كثيرة من الروايات الواردة عن الأئمة في ذلك، وهو المستفيض عنهم، كما قال المجلسي: **«اعلم أن الذي استفاض عن الأئمة هو نفي الجبر والتفويض، وإثبات أمر بين الأمرين»**[٧].

لكن ما هو تفسير الأمر بين الأمرين وما حقيقته؟ إن فهم معنى الأمر بين الأمرين متوقف على بيان معنى الجبر والتفويض، فأما الجبر فلا خلاف

توثيقه عن أحد من علماء الرجال. ينظر: «معجم رجال الحديث»: (١٢ / ٤١، ٤٢).

(٥) ينظر: «بحار الأنوار»: (الموضع السابق): (٥/ ٢٠).

(٦) ينظر: «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٢-٤٥) للمفيد.

(٧) «بحار الأنوار»: (٥/ ٨٢).

في أن معناه: الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغلبة، وحقيقته: إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيهم[١].

وعلة إبطال الجبر ونفيه -كما جاء على لسان الأئمة- أن فيه نسبة الظلم إلى الله تعالى، إذ كيف يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها؟![٢]

وأما التفويض فقد اختلفوا في تحديد معناه بناء على اختلاف الروايات عن الأئمة في ذلك:

١- جاء في بعض الروايات أن معنى التفويض: اعتقاد أن الله فوَّض أمر الخلق والرزق إلى حججه ﷺ، لذا فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك[٣].

٢- وجاء عن الصادق عليه السلام أن التفويض هو قول القائل: إن الله تعالى فوَّض إلى العباد اختيار أمره ونهيه وأهملهم، وهو باطل، لأنه يلزم منه وصف الله بالوهن والعجز[٤].

٣- يقول الشيخ المفيد: «**التفويض: هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات**»[٥].

٤- وبعضهم يفسره بمذهب المعتزلة كالمجلسي الذي يقول: «**وأما التفويض فهو ما ذهب إليه المعتزلة من أنه تعالى أوجد العباد**

---

(١) ينظر: «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٦) للمفيد.

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (٥/ ٩)، «أصول الكافي»: (ص٩٠).

(٣) ينظر: «بحار الأنوار»: (٥/ ١٢)، «الفصول المهمة في أصول الأئمة»: (١/ ٢٣٩) للحر العاملي.

(٤) ينظر: «التوحيد»: (ص٣٩٤، ٣٩٥)، «بحار الأنوار»: (٥/ ٢٣).

(٥) «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٧).

وأقدرهم على تلك الأفعال، وفوَّض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيئتهم وقدرتهم، وليس لله في أفعالهم صنع»[١].

ولما وقع الخلاف في تحديد معنى التفويض، فقد أدى ذلك إلى الاختلاف في تحديد معنى الأمر بين الأمرين، وتحديد الأمر المتوسط بين الجبر المتفق على معناه، والتفويض المختلف في معناه، ويمكن تحديد أهم التفسيرات للأمر بين الأمرين في هذه الآراء:

١- تفسير الأمر بين الأمرين بالأمر والنهي، وذلك كما في قول جعفر الصادق ﷺ: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، فقيل له: وما أمر بين الأمرين؟ قال: ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية[٢].

ومعناه: كما أنك لما منعته منها بالزواجر والنصائح ما فوَّضت الأمر إليه، ولما رأيته أنه يفعلها فتركته وما منعته منعًا يوجب تركه ما أجبرته عليها، كذلك صنع الله بالنسبة إلى أفعال العباد، فهذا أمر بين أمرين[٣]، وهو ما رجحه الصدوق[٤].

وهو أيضًا تفسير المفيد، يقول: «**والواسطة بين هذين القولين أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم، ومكنهم من أعمالهم، وحد لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر**

---

(١) «بحار الأنوار»: (٥/ ٨٣)، وينظر: «عقائد الإمامية الاثني عشرية»: (٢/ ١٣١، ١٣٢، ١٤١) للزنجاني، «حق اليقين فى معرفة أصول الدين»: (ص١٠٢) لعبد الله شبر.

(٢) «التوحيد»: ﷺ باب نفي الجبر والتفويض): (ص٣٩٦)، «الكافي»: ﷺ كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر): (١/ ١٦٠).

(٣) ينظر: «شرح أصول الكافي»: (٥/ ٣٣) للمازندراني.

(٤) ينظر: «الاعتقادات»: (ص٢٩).

والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرًا لهم عليها، ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسَنها ونهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيناه»(١).

٢- تفسير الأمر بين الأمرين بالهداية والتوفيق، وهو ما ذهب إليه المجلسي، أن الذي ظهر من الأخبار في تفسير الأمر بين الأمرين أن لهداياته وتوفيقاته وتركها -وهو المعبر عنه في عرف الشرع بالإضلال- مدخلًا في أفعال العباد بحيث لا يصير العبد مجبورًا بالفعل، ولا بتركها في الترك(٢).

وقد أيد هذا التفسير بما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله رجل: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، فقال: ففوَّض إليهم الأمر؟ قال: لا، قال: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك(٣).

٣- ومنهم من فسر الأمر بين الأمرين بأن الأسباب القريبة للفعل ترجع إلى قدرة العبد، والأسباب البعيدة كالآلات والأعضاء والجوارح والقوى إلى قدرة الرب تعالى، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين.

وقد رده المجلسي بأن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد(٤).

قلت: إن أراد: لم يقل به أحد من الشيعة فصحيح، وإن أراد مطلقًا -وهو ظاهر كلامه- فخطأ؛ لأن بعض متكلمي أهل السنة قد قال به.

---

(١) «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٧).

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (٥/ ٨٣)، «العقائد»: (ص٤١) للمجلسي.

(٣) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر والأمر بين الأمرين): (١/ ١٥٩).

(٤) ينظر: «بحار الأنوار»: (٥/ ٨٤).

٤- ومنهم من قال: الأمر بين الأمرين، هو كون بعض الأشياء باختيار العبد وهي الأفعال التكليفية، وكون بعضها بغير اختياره، كالصحة والمرض والنوم واليقظة والذكر والنسيان، وأشباه ذلك.
وقد رده المجلسي أيضًا بالحجة السابقة[١].

٥- وبعض متأخري الإمامية يفسرون الأمر بين الأمرين بما يوافق مذهب بعض أهل السنة، وهو أن أفعال العباد خلق لله من جهة أنه خالق القدرة التي بها يختار العبد الفعل على الترك وعكسه، وهي أفعال للعباد من جهة الإرادة والاختيار الناشئين عن القدرة التي خلقها الله فيهم، يقول الشيخ محمد رضا المظفر: «**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، ما أجمل هذا المغزى! وما أدق معناه! وخلاصته: أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد**»[٢].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن القول بالأمر بين الأمرين معناه عند الأئمة هو معنى قول أهل السنة، ولكنهم توقفوا في إطلاق اللفظ الذي يعبر عن هذا الرأي[٣].

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (٥/ ٨٤).

(٢) «عقائد الإمامية»: (ص٤٤)، وينظر: «البيان في تفسير القرآن»: (ص٨٧) للخوئي، «عقائد الإمامية الاثني عشرية»: (٢/ ١٣٣) للزنجاني، «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص٨٣).

(٣) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٣٠١).

قلت: ويؤيد هذا ما سيأتي من روايات عن الأئمة تصرح بأن أفعال العباد مخلوقة لله، بخلاف قول جمهور متأخري الإمامية.

وجمهور متأخري الإمامية فسروا الأمر بين الأمرين بما يوافق مذهب المعتزلة، كما ظهر هذا عند المفيد والمجلسي اللذين فسرا الأمر بين الأمرين بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، أو بالهداية والتوفيق إلى الأعمال، وقد شاع هذا الاتجاه لدى المتأخرين لتأثرهم بمذهب المعتزلة، فصار القول الثالث الذي حكاه عنهم الأشعري، وهو أن أفعال العباد غير مخلوقة لله ﷻ، هو السائد في مصنفاتهم، الذائع في اعتقاداتهم.

فالشيخ المفيد ذكر أن جمهور الإمامية على مذهب المعتزلة في أفعال العباد، ثم شنع على مخالفيهم من العامة لزعمهم أن الله خلق أفعال جميع بريته، وقضى بظلم العباد، وأحب الفساد، لكنه يمنع إطلاق لفظ (خالق) على أحد من العباد، فيقول: «**وأقول: إن الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون، ولا أقول: إنهم خالقون ... وعلى هذا القول إجماع الإمامية**»[1].

وتابعه تلميذه الشريف المرتضى، فقال: «**والأفعال الظاهرة من العباد التابعة لقصودهم وأحوالهم هم المحدثون لها دونه تعالى**»[2]، فسماهم محدِثين لا خالقين.

لكن يبدو أن هذا الإجماع لم يستمر، فقد غلا المتأخرون منهم فسموا العباد خالقين لأفعالهم، فهذا الحر العاملي يقول: «**مذهب الإمامية والمعتزلة أن أفعال العباد صادرة عنهم وهم خالقون لها**»[3].

---

(١) «أوائل المقالات»: (ص٥٨- ٥٩).

(٢) «جمل العلم والعمل»: (٣/ ١٢) ضمن رسائل المرتضي.

(٣) «الفصول المهمة في أصول الأئمة»: (١/ ٢٥٧).

ومثله المجلسي الذي يقول: «**ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى أن أفعال العباد وحركاتهم واقعة بقدرتهم واختيارهم، فهم خالقون لها**»[(١)]، بل غلا بعضهم حتى زعم أن العلم بأن العبد فاعل لأفعال نفسه ضروري لا استدلالي[(٢)].

وقد استند الإمامية إلى أدلة عقلية ونقلية اقتبسوها من المعتزلة، وأشهر أدلتهم العقلية هي:

١- دليل الدواعي والقصود، الذي يبينه ويوضحه المحقق الحلي بقوله: «**إنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريًّا الفرق بين حركاتنا وسكناتنا وصورنا وألواننا، فعلم أن ما صدر عنا من الحركات والسكنات واقع بحسب قصودنا ودواعينا بخلاف ألواننا وصورنا، إذ ليست تابعة لذلك، فلو كانت حركاتنا وسكناتنا من غيرنا فينا، لوجب أن تتساوى الحالان**»[(٣)].

٢- أن العبد لو لم يكن موجدًا لأفعاله لم يستحق ثوابًا ولا عقابًا، بل يكون الله تعالى مبتدئًا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لجاز تعذيب الأنبياء، وهو محال، فلولا كون الفعل صادرًا من العبد ما حسن مدحه ولا ذمه[(٤)].

٣- يقول الشريف المرتضى: «**إنا وجدنا من أفعال العباد ما هو ظلم وعبث وفساد، وفاعل الظلم ظالم، وفاعل العبث عابث، وفاعل الفساد**

---

(١) «بحار الأنوار»: (١٤٨/٤).

(٢) ينظر: «كشف المراد في تجريد الاعتقاد»: (ص٤٢٤).

(٣) «المسلك في أصول الدين»: (ص٧٨)، وينظر: «تقريب المعارف» ص١٠٩، «الاقتصاد» ص٦٠.

(٤) ينظر: «نهج الحق»: (ص١١٧)، «المسلك في أصول الدين»: (ص٧٨)، «قواعد المرام»: (ص١٠٨).

مفسد، فلما لم يجز أن يكون الله مفسدًا، علمنا أنه لا يفعل الظلم ولا العبث ولا الفساد»[١].

٤- لو لم يكن العبد موجدًا لأفعاله وكانت أفعاله من فعل الله تعالى لامتنع تكليفه، ولم يكن لإرسال الرسل ولا للترغيب القرآني ولا للعظات فائدة[٢].

٥- نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون العبد طويلًا أو فقيرًا، أو كون السماء فوقه، والأرض تحته، وكل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائمًا ولا يفعل شيئًا من المعاصي، ويحكم بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور، ونهب الأموال، وقتل الأنفس، فالعقل يحكم ضرورة بالفرق بين ما هو من فعل العبد، وما ليس من فعله[٣].

كما استدل الإمامية بالأدلة النقلية القرآنية، والقرآن - كما يقولون - مشحون بإضافة الفعل إلى العبد وأنه واقع بمشيئته، وذم العبد على المعصية، ومدحه على الطاعة[٤]، وقد جمع بعضهم دلالة هذه الآيات، فحصرها في عشرة وجوه:

الأول: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد: كقوله ﷻ: ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البَقَرَة: ٧٩]، وقوله: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطُّور: ٢١].

الثاني: ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه، وذم الكافر على

---

(١) «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»: (١/ ٣٠٦) ضمن (رسائل العدل والتوحيد)، وينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٦٨).

(٢) ينظر: «المسلك في أصول الدين»: (ص٧٩)، «النافع يوم الحشر»: (ص٦٧)، «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٨١).

(٣) ينظر: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»: (١/ ٣٠٧)، «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص١٠٢).

(٤) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٠٨)، «النافع يوم الحشر»: (ص٦٨).

كفره، ووعده بالثواب على الطاعة، وتوعده بالعقاب على المعصية: كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غَافر: ١٧]، وقوله: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النَّمل: ٩٠].

الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم: كقوله ﷻ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: ٣]، وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: ٧] والكفر والظلم ليس بحسن.

الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي: كقوله جل وعلا: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: ٢٨]، وقوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النِّساء: ٣٩]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال.

الخامس: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعلقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فُصِّلَت: ٤٠].

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها: كقوله ﷻ: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفَال: ٢٤]، فكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعًا عاجزًا عن الإتيان به؟!

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به: كقوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥]، فإذا كان الله خلق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به؟!

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم: كقوله ﷻ حكاية عن آدم ﵇: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعرَاف: ٢٣]،

وعن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القَصَص: ١٦]، ففيها اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم: كقوله ﷺ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [المُدَّثر: ٤٢-٤٦]، وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ...﴾ [المُلْك: ٨، ٩].

العاشر: الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة: كقوله سبحانه: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فَاطِر: ٣٧]، وقوله: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السَّجدَة: ١٢][١].

ولا ينسى الشيعة الإمامية في غمرة هذه الأدلة نسبة القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله إلى الأئمة، وقد سبق استدلال المفيد بخبر الرضا علي بن موسى.

ومن ذلك ما جاء في (نهج البلاغة) أن رجلًا سأل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدره؟ فقال: **«ويحك! لعلك ظننت قضاءً لازمًا وقدَرًا حاتمًا، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، إن الله سبحانه أمر عباده تخييرًا، ونهاهم تحذيرًا، وكلف يسيرًا، ولم يكلف عسيرًا، وأعطى على**

(١) ينظر: «نهج الحق وكشف الصدق»: (ص١٠٥-١١٢)، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»: (١/ ٢٩٩-٣٠٤) ضمن (رسائل العدل والتوحيد)، «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص١٨١، ١٨٢).

القليل كثيرًا، ولم يُعصَ مغلوبًا، ولم يُطَع مكرهًا، ولم يرسل الأنبياء لعبًا، ولم ينزل الكتب للعباد عبثًا، ولا خلق السموات والأرض وما بينهما باطلًا، وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»[(١)].

وجاء في مصادرهم أن أبا حنيفة سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن أفعال العباد، ممن هي؟ فقال له أبو الحسن: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل: إما أن تكون من الله تعالى خاصة، أو من الله ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصة، فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها والذم على قبحها، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معًا فيها، والذم عليهما جميعًا فيها، وإذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق، فإن عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك، وإن عفا عنهم فهو أهل التقوى وأهل المغفرة[(٢)].

* **المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في أفعال العباد الاختيارية:**

ظهر جليًا مما سبق أن متأخري الإمامية خالفوا أوائلهم في القول بأن الله خالق أفعال العباد، وتابعوا المعتزلة في القول بأن العباد هم الخالقون لأفعالهم، أو المحدِثون لها، وكان تأثرهم بذلك من خلال ما يلي:

١- اعترف المتأخرون من الإمامية بأنهم على مذهب المعتزلة في أفعال العباد.

٢- امتنع أوائل المعتزلة وبعض الإمامية من إطلاق القول بأن العباد خالقون

---

(١) «نهج البلاغة»: (ص٦٩٥-٦٩٦).

(٢) ينظر: «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٤) للمفيد، «بحار الأنوار»: (أبواب العدل، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى): (٤/ ٥) بنحوه.

لأفعالهم، ثم تجرأ المتأخرون فسموا العباد خالقين لأفعالهم.

٣- اعتمد الإمامية على أدلة المعتزلة العقلية والنقلية.

٤- شاع في روايات الإمامية على لسان الأئمة القول بالأمر بين الأمرين (الجبر والتفويض)، ثم اختلفوا في تفسيره، وجمهورهم فسره بمذهب المعتزلة.

٥- كما استدل الإمامية بروايات منسوبة إلى الأئمة فيها تصريح بمذهب المعتزلة.

٦- قليل من الإمامية فسروا الأمر بين الأمرين بما يوافق بعض آراء أهل السنة.

---

* **المَطْلَبُ الرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في أفعال العباد الاختيارية**

تعد هذه المسألة هي لب مسألة القدر وقطب رحاها، وواسطة عِقدها، بل لا أكون مبالغًا إن قلت: إن كل طائفة بنت قولها في مسألة القضاء والقدر على مذهبهم في أفعال العباد.

ومحل النزاع إنما هو في الأفعال الاختيارية التي يفعلها العبد بإرادته واختياره، لا الأفعال الاضطرارية التي ليس للعبد فيها صنع ولا اختيار، مثل: حركات المرتعش، ونبض العروق، ونحوها، فلا خلاف بين الطوائف كلها على أنها خلق الله وحده، خارجة عن قدرة العبد[(١)].

وقد ظهر مما سبق من عرض أدلة المعتزلة والإمامية العقلية والنقلية، أن كلًّا من المعتزلة والإمامية أصاب في إثبات أن للعباد قدرة ومشيئة وإرادة، لكنهم أخطأوا حين زعموا أن العباد مستقلون بإيجاد أفعالهم.

---

(١) ينظر: «المغني»: (٦/ ٧)، «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٤٠)، «تحفة المريد»: (ص٦٦) للبيجوري.

فأدلتهم صحيحة على من نفى فعل العبد وقدرته ومشيئته واختياره وهم الجبرية (خالصة ومتوسطة)، لكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله سبحانه قادرًا على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين(١).

وفيما يلي بيان للأخطاء التي وقع فيها المعتزلة والإمامية:

أولًا: الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله خالق أفعال العباد، والعباد فاعلون حقيقة لا مجازًا، وللعباد قدرة وإرادة واختيار ومشيئة، ولكنها تابعة لمشيئة الله وإرادته، فالله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، وهو مذهب السلف والمحققين(٢).

قال ابن القيم رحمه الله: **«وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول - كما كما حكاه عنهم البغوي(٣) وغيره -، فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب ﷻ علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم»**(٤).

والمراد بالكسب في مذهب السلف: الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها، وقد نسبه الله إلى العبد(٥).

والاستطاعة - عندهم - على قسمين:

---

(١) ينظر: «شفاء العليل»: (ص١١٣) لابن القيم.

(٢) ينظر: «عقيدة السلف أصحاب الحديث»: (ص٦٨) للصابوني، «العقيدة النظامية»: (ص٤٢-٤٩) للجويني، «شفاء العليل»: (ص١١٤)، «شرح العقيدة الواسطية»: (ص١٦٢) د/ محمد هراس، «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٦٦٣).

(٣) ينظر: «شرح السنة»: (١/ ١٢٧-١٤٢) للبغوي.

(٤) «شفاء العليل»: (ص١١٤).

(٥) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٣٠)، «شرح الطحاوية»: (٢/ ٦٧٣).

الأول: استطاعة قبل الفعل، وهي التي يوصف بها العبد وتستمر إلى أن يفعل، وهي القدرة التي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات، وهي المصححة للفعل المجوزة له، وهي شرعية التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧].

الثاني: استطاعة مع الفعل، وهذه لا يجوز أن ينفك الفعل أو الفاعل عنها، وهي مقارنة يجب بها الفعل، وهي الاستطاعة الكونية من نحو التوفيق الذي يوصف به المخلوق، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هُود: ٢٠]، والمراد: نفي حقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة[١].

وبهذا القول تتفق النصوص ولا تفترق، وتأتلف ولا تختلف، وبه يجمع بين النصوص التي يستدل بها الجبرية، والنصوص التي يستدل بها المعتزلة القدرية، كما قال ابن أبي العز رحمه الله: «**فكل دليل صحيح يقيمه الجبريُّ، فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وكل دليل صحيح يقيمة القدري، فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة، وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق**»[٢].

ومن الأدلة القرآنية الجامعة: قول الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: ٩٦]، فدلت الآية على أن العباد وأفعالهم خلق لله ﷻ، ومع ذلك نسب إليهم أعمالهم، فدل على أنهم فاعلون لها على الحقيقة.

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٩٠-٢٩١)، «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٦٠-٦٢)، «شرح الطحاوية»: (٢/ ٦٥٧-٦٦٢).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٦٦٣)، وينظر: «شفاء العليل»: (ص١١٢- ١١٣).

فإضافتها إليهم فعلًا وكسبًا لا ينفي إضافتها إليه سبحانه خلقًا ومشيئة، فهو سبحانه الذي شاءها وخلقها، وهم الذين فعلوها وكسبوها حقيقة[١].

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فأثبت الله قدرة وإرادة ومشيئة للعباد، والله خالقهم وإرادتهم، فلا منافاة بين ما ثبت من عموم مشيئته سبحانه لجميع الأشياء وبين تكليفه العباد بما شاء من أمر ونهي، فإن تلك المشيئة لا تنافي حرية العبد واختياره للفعل، ولهذا جمع بين المشيئتين في الآية[٢].

ومن السنة: حديث علي ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة**»، فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نتكل وندع العمل، فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، وأما من كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة؟ قال: «**أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل الشقاوة**»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥-١٠][٣].

وفي رواية قال: «**اعملوا، فكلٌّ ميسر لما خلق له**»[٤].

---

(١) ينظر: «شفاء العليل»: (ص١١٧)، «إيثار الحق على الخلق»: (ص٣١٩).

(٢) ينظر: «شرح العقيدة الواسطية»: (ص١٦١، ١٦٢) د/ محمد خليل هراس.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الجنائز، باب موعظة المحدث عند القبر) [ح١٣٦٢]، ومسلم (كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه) [ح٢٦٤٧].

(٤) أخرجها مسلم (الموضع السابق).

وعن حذيفة بن اليمان ﷺ، قال النبي ﷺ: «إن الله يصنعُ -وفي رواية: خالقُ- كل صانعٍ وصنعته»[١].

هذا، ولأهل السنة في هذه المسألة أقوال أخرى، نعرضها بشيء من الإيجاز، وذلك على النحو التالي:

المذهب الأول: أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة العباد تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجِد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون الفعل مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًا له، وهو مذهب جمهور الأشاعرة[٢].

ويرون أن الاستطاعة التي هي القدرة التي يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك تكون مع الفعل، لا تتقدمه ولا تتأخر عنه، بل مقارنة له، وهي من الله ﷻ، وما يفعله الإنسان بها فهو كسب له[٣].

والحقيقة أن هذا المذهب لا يبتعد كثيرًا عن مذهب الجبرية؛ إذ لا قيمة لقدرة أو إرادة لا تأثير لها في وجود الفعل، ومجرد اقتران الفعل بقدرة لا أثر لها والتي اصطلحوا على تسميتها كسبًا هي حقيقة الجبر، لذا اعترف بعض الأشاعرة من المتأخرين بأن حقيقة مذهبهم الجبر،

(١) أخرجه البزار في «المسند»: (٧/ ٢٥٨) [ح٢٨٣٧]، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٧٧) [ح٨٥، ٨٦] وقال: «صحيح على شرط مسلم»، والبخارى في «خلق أفعال العباد»: (ص٣٣) [ح٩٢]، وقال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح»: (مجمع الزوائد ٧/ ١٩٧).

(٢) ينظر: «اللمع»: (ص٦٩، ٧٢)، «مقالات الأشعري»: (ص٩٣)، «نهاية الأقدام»: (ص٧٢)، «المواقف»: (ص٣١١)، «تحفة المريد»: (ص ٦٤-٦٥).

(٣) ينظر: «الإنصاف»: (ص٤٤) للباقلاني، «الإرشاد»: (ص٢١٩) للجويني.

وبعضهم سماهم جبرية متوسطة[١]، وحاول بعضهم عبثًا نفي هذه التهمة[٢]، حتى قرر الرازي حقيقة مذهب أصحابه بقوله: **«الإنسان مضطرٌ في صورة مختار»**[٣]، وبعده أكد هذه الحقيقة أيضًا التفتازاني، فقال: **«ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار»**[٤].

المذهب الثاني: أن الأفعال واقعة بمجموع القدرتين، على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بصفته، أي: بكونه طاعة أو معصية عند أبي بكر الباقلاني، وعلى أن يتعلقا جميعًا بالفعل عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، والإمام أبي حامد الغزالي[٥].

وقد اعترض على هذا المذهب ابن القيم ﷺ قائلًا: **«والقائل بهذا لم يتخلص من الخطأ بحيث زعم أن قدرة العبد مستقلة بإعانة قدرة الله له، فعاد الأمر إلى اجتماع مؤثرين على أثر واحد، لكن قدرة أحدهما وتأثيره مستند إلى قدرة الآخر وتأثيره ... وقائل هذا لم يتخلص من الخطأ حيث جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في إيجاد المقدور، وهذا باطل؛ إذ غاية قدرة العبد أن تكون سببًا، بل جزءًا من السبب، والسبب لا يستقل بحصول المسبَّب ولا يوجبه، وليس في الوجود ما يوجب حصول المقدور إلا مشيئة الله وحده»**[٦].

---

(١) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٨٥) للشهرستاني.

(٢) ينظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»: (ص٥٣٢)، «الآمدي وآراؤه الكلامية»: (ص٤٧٢).

(٣) «المطالب العالية من العلم الإلهي»: (٣/ ٦٠).

(٤) «شرح المقاصد»: (٢/ ١٢٩)، وينظر: «تحفة المريد»: (ص٦٥).

(٥) ينظر: «الإنصاف»: (ص٤٣-٤٤)، «التمهيد»: (ص٣٤٦-٣٤٧) للباقلاني، «نهاية الإقدام»: (ص ٧٣، ٧٧، ٧٨) للشهرستاني، «المواقف»: (ص٣١٢)، «الاقتصاد»: (ص٤٦-٤٧).

(٦) «شفاء العليل»: (ص١١١) لابن القيم.

قلت: هذا الاعتراض قد يكون واردًا في حق من قال: الأفعال واقعة بمجموع القدرتين جميعًا، أما على رأي القاضي فلا، وهو أقرب إلى الصواب من مذهب جمهور الأشاعرة -كما يقول ابن القيم-؛ لأن معنى كون الفعل طاعة أو معصية هو موافقة الأمر ومخالفته، وهذه الموافقة والمخالفة إما أن يكون فعلًا للعبد يتعلق بقدرته واختياره، أو لا، فإذا لم تكن فعلًا له لم يكن للعبد اختيار ولا فعل ولا كسب البتة، فلم يُثبت هؤلاء من الكسب أمرًا معقولًا[1].

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه قد وقع اختلاف في فهم مذهب الإمام الباقلاني وتصوره، فيرى بعضهم أن مذهبه امتداد لمذهب الأشعري، ويرى آخرون أنه على مذهب الماتريدية[2].

المذهب الثالث: أن الله خالق أفعال العباد، وللعباد إرادة جزئية غير مخلوقة وأمرها بأيديهم، وكسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية، وهي لا موجودة ولا معدومة، وإنما هي من قبيل الحال المتوسط بينهما، فلا يتضمن صدورها معنى الخلق، إذ الخلق يتعلق بالموجود، وهو قريب من مذهب المعتزلة، ونسبه بعضهم إلى الماتريدية[3].

وهو باطل؛ لأن العبد وإرادته الجزئية والكلية مخلوقة لله تعالى، ولا يخرج شيء في هذا الكون عن قدرته ومشيئته، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرّعد: ١٦].

لكن يبدو أن هذا مذهب طائفة منهم؛ إذ المعروف عن جمهور الماتريدية أن أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة

---

(١) «المصدر السابق»: (ص١١٦).

(٢) ينظر: «الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية»: (٢/ ٤٣٥-٤٣٨) للباحث/ جودي صلاح الدين.

(٣) ينظر: «موقف البشر تحت سلطان القدر»: (ص٥٦-٥٧) للشيخ مصطفى صبري.

العبد[١]، كما ذهب إليه الباقلاني، وبعضهم وافق جمهور الأشاعرة[٢].

ثانيًا: أعرض المعتزلة والإمامية عن كثير من الآيات القرآنية الدالة على أن الله هو خالق العباد ذواتهم وأفعالهم، كقوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، ودلت الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ، لدخولها في عموم (كل)، وتأويلهم الآية بأن معناها: الله خالق كل شيء، أي: معظم الأشياء[٣]، تحريف ظاهر البطلان؛ لأنه إخراج للفظ عن عمومه بلا دليل ولا برهان.

قال ابن أبي العز الحنفي: «**وما أفسد قولَهم في إدخال كلام الله تعالى في عموم (كل) الذي هو صفة من صفاته، يستحيل عليه أن يكون مخلوقًا، وأخرجوا أفعالهم التي هي مخلوقة عن عموم (كل) !! وهل يدخل في عموم (كل) إلا ما هو مخلوق؟! فذاته المقدسة وصفاته غير داخلة في هذا العموم، ودخل سائر المخلوقات في عمومها**»[٤].

كما خالفوا الآيات الدالة على عموم مشيئته جل وعلا، وأن الله لو شاء لحال بينهم وبين أفعالهم كما قال ﷻ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ [الأنعَام: ١٣٧]، وقال: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾ [يُونس: ٩٩]، وغيرها من الآيات.

ثالثًا: وأما استدلالهم العقلي بأن أفعال العباد واقعة بحسب قصودهم ودواعيهم، فهي متعلقة بهم، فدل على أنها من جهتهم، فقول مردود من وجوه:

---

(١) ينظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام»: (ص٢٥٦) للبياضي.

(٢) ينظر: «أصول الدين»: (ص١٠٤) للبزدوي، «التمهيد لقواعد التوحيد»: (ص ٢٨٨- ٢٨٩) للنسفي.

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٣٨٣).

(٤) «شرح الطحاوية»: (٢/ ٦٦٥، ٦٦٦)، وينظر: «شفاء العليل»: (ص١١٦، ١١٧).

١- عن جابر بن عبد الله ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: «**إذا هَمَّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب ...**» الحديث[(١)].

فقوله: «**وأستقدرك بقدرتك، فإنك تقدر ولا أقدر**» صريح في أن أفعال العباد وإن كانت متعلقة بهم واقعة بإرادتهم، إلا أن الله هو الذى أقدرهم عليها.

قال ابن القيم ﵀: «**ومعلوم أنه لم يسأل القدرة المصححة التي هي سلامة الأعضاء وصحة البِنْيَة، وإنما سأل القدرة التي توجب الفعل، فعلم أنها مقدورة لله، ومخلوقة له**»[(٢)].

٢- يقول ابن تيمية ﵀: «**إن كون العبد مريدًا فاعلًا بعد أن لم يكن فاعلًا أمر حادث بعد أن لم يكن، فإما أن يكون له محدِث، وإما ألا يكون له محدِث، فإن لم يكن له محدِث لزم حدوث الحوادث بلا محدِث، وإن كان له محدِث، فإما أن يكون هو العبد، أو الرب تعالى، أو غيرهما**».
فإن كان هو العبد، فالقول في إحداثه لتلك الفاعلية كالقول في إحداث أحداثها، ويلزم التسلسل، وهو هنا باطل بالاتفاق، لأن العبد كائن بعد أن لم يكن، فيمتنع أن تقوم به حوادث لا أول لها.

وإن كان غير الله، فالقول فيه كالقول في العبد، فتعين أن يكون الله هو الخالق لكون العبد مريدًا فاعلًا، وهو المطلوب»[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (كتاب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى) [ح١١٦٦].

(٢) «شفاء العليل»: (ص٢٣٢).

(٣) «منهاج السنة النبوية»: (٣/ ٢٣٦).

٣- إن كثيرًا من أفعال العباد تقع على خلاف قصودهم ودواعيهم، فإنا نرى من يريد شيئًا ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا يقصد، وربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، ولهذا فيمكن أن نعكس عليكم الدليل، فنستدل على أن الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعي والقصود[١].

٤- ولو سلمنا بأن أفعال العباد واقعة على حسب قصودهم ودواعيهم، فلا يدل ذلك على أنها خلق لهم.

يقول الإمام الباقلاني ﷺ: «**إن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل ذلك على أنه خلق لهم واختراع، ألا ترى أن مشي الفرس والدابة يحصل على قصد الراكب وإرادته ... ولا يقول عاقل: إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها، ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل يدل على أنه خلقه**»[٢].

رابعًا: وأما قولهم: لو لم يكن العبد موجدًا لأفعاله لم يستحق ثوابًا ولا عقابًا ولا مدحًا ولا ذمًّا، فالجواب عليه:

١- أن هذا إنما يلزم الجبرية القائلين بأن العباد مجبورون على أفعالهم، ولا قدرة لهم في إرادتهم، وهو باطل لا نقول به[٣]، وإنما نقول: إن أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد بمنزلة الأسباب للمسببات، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، لكنها تابعة لقدرة الله ومشيئته وإرادته، كما سبق بيانه بأدلته.

---

(١) ينظر: «الإنصاف»: (ص١٤٧) للباقلاني، «نهاية الأقدام»: (ص٨٢) للشهرستاني.

(٢) «الإنصاف»: (ص١٤٧).

(٣) ينظر: «شرح المقاصد»: (٤/ ٢٥٤).

٢- وعليه فإن الثواب والعقاب والمدح والذم متعلق بكسب العبد الذي وقع باختياره ومشيئته وإرادته، لا بالقدرة التي خلقها الله ﷻ فيه[١]؛ لأن كون الباري تعالى خالقًا وفاعلًا لا يوجب أن يتصف بالطاعة والمعصية؛ لأن الطاعة صفة الطائع، والمعصية صفة العاصي، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعًا عاصيًا، ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد[٢].

خامسًا: وأما قولهم: لو كان الله خالقًا لأفعال العباد، لوجب أن يكون ظالما جائرًا، فباطل لوجوه:

١- إن خلق الرب تعالى لمخلوقاته ليس هو نفسَ مخلوقاته، فإن أفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات، وليست نفسَ فعل الرب وخلقه، فالكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلًا له، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره. يوضح ذلك أن الله تعالى إذا خلق في الإنسان عمى ومرضًا وجوعًا وعطشًا وألمًا، كان العبد هو الأعمى المريض الجائع العطشان، ولا يعود على الله تعالى شيء من ذلك[٣].

٢- قال ابن تيمية ؒ: **«ليس كل ما كان ظلمًا من العبد يكون ظلمًا من الرب، ولا ما كان قبيحًا من العبد يكون قبيحًا من الرب، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»**[٤].

---

(١) ينظر: «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار»: (١/ ٢٣٢).

(٢) ينظر: «الإنصاف»: (ص١٤٩).

(٣) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٧٧).

(٤) «منهاج السنة»: (٣/ ١٥١).

سادسًا: وأما قولهم: لو كانت أفعال العباد خلق الله تعالى، لبطل التكليف، والأمر والنهي، ولم يكن لإرسال الرسل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فائدة، فقول باطل لما يلي:

١- أنه لا تعارض البتة بين تكليف العباد، وبين خلق الله لأفعالهم، لأن الله مكنهم، وأقام الحجة عليهم، ولم يجبرهم، وأخبر أنه ليس بظلام للعبيد، والله فطر العبد على محبته وتألهه، والإنابة إليه، فإذا لم يفعل العبد ما خلق له وفطر عليه، عوقب على ذلك[١].

٢- القدر يؤمَن به ولا يحتج به، قال ﷻ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، فإن الله تعالى أخبر أنه عذبهم بذنوبهم، فلو كانت حجتهم مقبولة لم يعذبهم بذنوبهم[٢]، ومعلوم أن الاحتجاج بالقدر مشابهة للمشركين، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [النحل: ٣٥].

٣- إن جهة الخلق والتقدير غير جهة الأمر والتشريع، فإن أمر الله وشرعه مقصوده بيان ما ينفع العباد إذا فعلوه وما يضرهم، وخلقه وتقديره يتعلق بالله وبجملة مخلوقاته ومقصوده فعل ما فيه حكمة متعلقة بعموم خلقه، وإن كان في ضمن ذلك مضرة لبعض الناس، فإذا قدَّر الله على الكافر كفره، قدَّره له لما في ذلك من الحكمة والمصلحة العامة[٣]، وعاقبه لاستحقاق ذلك بفعله الاختياري وإن كان مقدَّرًا، ولما في عقوبته من الحكمة والمصلحة العامة.

---

(١) ينظر: «القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه»: (ص٣٥٧) د/ عبد الرحمن المحمود.

(٢) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٧١، ٧٢) لابن تيمية.

(٣) ينظر: «منهاج السنة»: (٣/ ٣٦، ٣٧).

سابعًا: استدلالهم بالتفرقة الضرورية بين حسن الوجه وقبحه، وبين المحسن والمسيء، وحمد المحسن على إحسانه وذم المسيء على إساءته، وعدم صحة ذلك في حسن الوجه أو قبحه، غير صحيح لما يلي:

١- من المعلوم بداهة أن المدح والذم متعلقان بأفعال العباد الاختيارية، أما الأفعال الاضطرارية فلا يتعلق بها مدح ولا ذم.

٢- أين الدليل فيما ذكرتم على أن الله غير خالق لأفعال العباد؟ بل قد يجزي عباده على ما يبتليهم من الأمراض وعموم الابتلاءات إذا صبروا عليها، وأما الأفعال الاختيارية فإنها فعل لنا حقيقة، ونحن مسئولون عنها، ولا يمنع هذا كونها مخلوقة لله تعالى[1].

ثامنًا: وأما استدلالهم بالآيات القرآنية، فقد ذكرنا سابقًا أن المعتزلة والإمامية بإعراضهم عن كثير من آيات القرآن التي تدل على عموم خلق الله ﷻ ونفوذ مشيئته، وأن أفعال العباد داخلة في عموم قدرته[2]، وقعوا في اضطراب وسوء فهم لهذه الآيات التي استدلوا بها، وحملوها على غير وجهها، ونحن نعرض لأهم هذه الاستدلالات بالنقد والتقويم.

فمن ذلك استدلالهم بالآيات التي فيها إضافة الفعل إلى العبد كقوله ﷻ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: ١٧]، وقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبَة: ٨٢]، والجواب: أن الباء في الآيتين للسببية لا للعوض، ولا ريب أن العمل الصالح سبب لدخول الجنة، ومعلوم أن السبب لا يستقل بالحكم، والله ﷻ هو خالق الأسباب والمسبَّبات، فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته[3].

---

(١) ينظر: «القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه»: (ص٣٥٥).

(٢) ينظر: «المواقف»: (ص٣١٦).

(٣) ينظر: «جامع الرسائل»: (١/ ١٤٦) لابن تيمية، «شرح الطحاوية»: (٢/ ٦٦٥).

وقوله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] فكسب العباد لأعمالهم لا ينفي أن الله ﷻ هو الذي خلقها، لأن كسبهم واقع بالقدرة التي خلقها فيهم، فهي خلق لله، وكسب للعباد.

والآيات التي تثبت أن العباد هم الذين يؤمنون ويكفرون، ويطيعون ويعصون، فهي بناء على أنهم يريدون ذلك ويفعلونه بمشيئتهم وقدرتهم التابعة لمشيئة الله وقدرته، ولا تدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد[1]، قال ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

والآيات التي فيها إضافة الفعل إلى العبد بأنواع الإضافات العامة والخاصة، وكذلك الآيات التي ورد فيها التوبيخ والاستعجاب من أفعال العباد، لا تدل على خلق العبد لفعله؛ لأن إضافة الأفعال إلى العباد حق لا شك فيه، ولكن القول بأن هذه الإضافة تمنع إضافة الأعمال إلى الله سبحانه وتعالى فيه تلبيس وتدليس.

فإن أريد بمنع الإضافة إليه منع قيامها به ووصفه بها واشتقاق الأسماء له منها فهذا صحيح، وإن أريد بمنع الإضافة إليه عدم إضافتها إلى علمه وقدرته ومشيئته وخلقه، فهذا باطل، فإن أعمال العباد معلومة لله سبحانه مقدورة له مخلوقة، وإضافتها إلى العباد لا تمنع إضافتها إلى الله[2].

واستدلالهم بقول الله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [المُلك: ٣] باطل، لأن سياق الآيات لا يدل على أن المراد بها أفعال العباد، بل المراد خلق السماوات، قال ﷻ: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾

---

(١) ينظر: «القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه»: (ص٣٦٠).

(٢) ينظر: «شفاء العليل»: (ص٣٠٨).

[المُلك: ٣، ٤]، وليس في الآية أية إشارة إلى أفعال العباد حتى يكون لهم فيها حجة[(١)].

وعلى فرض التسليم بأن المراد بها أفعال العباد فليست دليلًا على دعواهم، لأن وقوع المعاصي بإرادة العباد لا يستلزم نسبتها إلى الله. وكذلك الآيات التي تدل على حسن خلق الله وإتقان صنعه، كقوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السّجدَة: ٧] لا تدل على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، لأن فيها ما هو قبيح وفاحش، وذلك لأن الله لم يخلق شيئًا إلا لحكمة، والمخلوق باعتبار الحكمة التي خلق لأجلها خير وحكمة، وإن كان فيه شر من جهة أخرى، فذلك أمر عارض جزئي ليس شرًّا محضًا، بل الشر الذي يقصد به الخير الأرجح هو خير من الفاعل الحكيم، وإن كان شرًّا ممن قام به[(٢)].

وأفعال العباد وإن كانت تتضمن الحسن والقبيح، فلا يعني ذلك إخراجها عن كونها خلقًا لله ﷻ، لأنها مخلوقة لله باعتبار القدرة والمشيئة التي خلقها الله في العبد، وكسب للعبد باعتبار مشيئة العبد وقدرته في اختيار القبيح وترك الحسن، كما تقول: هذا الولد من هذه المرأة، بمعنى أنها ولدته، ومن الله، بمعنى أنه خلقه، ولا تناقض، فإن المخلوقات تضاف إلى خالقها باعتبار، وإلى أسبابها باعتبار، فهي من الله مخلوقة له في غيره[(٣)].

وبهذا يظهر أنه لا حجة للمعتزلة والإمامية فيما استدلوا به من آيات قرآنية.

---

(١) ينظر: «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»: (ص٨٥) للأشعري.

(٢) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٣٠١).

(٣) ينظر: «منهاج السنة»: (٣/ ١٤٦).

تاسعًا: وأما استدلال الإمامية الاثني عشرية بالروايات عن الأئمة، ففيه تلبيس وتدليس، فاستدلالهم بما جاء في (نهج البلاغة) لا يصح إلا بعد إقامة الأدلة على صحة نسبته إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وهذا ما لا سبيل لهم إليه البتة، وعلى فرض ثبوته فلا يمكن حمله على مذهب المعتزلة القدرية إلا بتكلف، والظاهر من قول عليٍّ أمير المؤمنين ﷺ: «**لعلك ظننتَ قضاء لازمًا وقدَرًا حاتمًا**» دفع توهم الجبر، وهو ما نقول ببطلانه، بل قوله: «**إن الله سبحانه أمر عباده تخييرًا**» صريح في إثبات أن للعبد قدرةً واختيارًا، وهو نقيض قولهم.

وأما استدلالهم بقصة الإمام أبي حنيفة مع الإمام موسى بن جعفر الكاظم، فقد أشبع شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القصة نقدًا وإبطالًا، ويمكن إجمال نقده ورده لها فيما يلي:

١- هذه الحكاية لم يذكر -أي: الحلي- لها إسنادًا، فلا تعرف صحتها.

٢- الكذب عليها ظاهر، فإن أبا حنيفة ﷺ من المقرين بالقدر باتفاق أهل المعرفة به وبمذهبه، وكلامه في الرد على القدرية معروف في (الفقه الأكبر)[1]، فكيف يُحكى عنه أنه استصوب قول من يقول: إن الله لم يخلق أفعال العباد؟!

٣- موسى بن جعفر وسائر علماء أهل البيت ﷺ متفقون على إثبات القدر، والنقل بذلك عنهم ظاهر معروف.

٤- هذا الكلام المحكي عن موسى بن جعفر يقوله أصاغر القدرية وصبيانهم، وهو معروف من حين حدثت القدرية قبل أن يولد موسى بن جعفر[2].

---

(١) ينظر: «الفقه الأكبر»: (ص٨) لأبي حنيفة، «منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر»: (ص١٥٣) للقاري.

(٢) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٦٢) لابن المرتضى.

٥- مما يبين أن هذه الحكاية كذب أن أبا حنيفة إنما اجتمع بجعفر بن محمد الصادق، وأما موسى بن جعفر فلم يكن ممن سأله أبو حنيفة، ولا اجتمع به، وإذا كان جعفر الصادق من أقران أبي حنيفة ولم يأخذ عنه، فكيف يتعلم من ابنه موسى بن جعفر؟!

٦- هذا التقسيم ليس بمنحصر، وذلك أن قول القائل: المعصية ممن؟ لفظ مجمل، فإن المعصية والطاعة عمل وعرَض قائم بغيره، فلابد له من محل يقوم به، وهي قائمة بالعبد لا محالة، وليست قائمة بالله تبارك وتعالى بلا ريب(١).

قلت: أما إسناد هذه القصة، فهو وإن لم يذكره الحلي، فقد ذكره الصدوق في (الأمالي) ونقله عنه المجلسي في (بحار الأنوار)(٢)، وفيه محمد بن أحمد السناني، ومحمد بن جعفر الأسدي، وهما من شيوخ الصدوق، ومشايخ الصدوق لم يرد فيهم توثيق(٣)، فلا يعتمد عليه، كما قرروه في كتب الجرح والتعديل لديهم.

وأما الاستدلال بخبر علي الرضا(٤) الذي استدل فيه بقول الله ﷻ: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣]، وأن الله لو كان خالقًا لأفعال العباد لما تبرأ منها، فهذا الاستدلال غير صحيح، وذلك لأن براءة الله من أفعال المشركين لا تعني أنه لم يخلقها، لأنها من الله خلقًا، ومن العبد كسبًا، ولذلك تبرأ منها، كما سبق بيانه وتوضيحه.

---

(١) ينظر: «منهاج السنة»: (٣/ ١٣٨-١٤٢).

(٢) ينظر: «بحار الأنوار»: (٤/ ٥).

(٣) ينظر: «معجم رجال الحديث»: (١٦/ ١٦٤) للخوئي.

(٤) لم أقف على إسناده، وقد أورده المفيد في «تصحيح اعتقادات الإمامية»: (ص٤٤) دون إسناد.

هذا فضلًا عما جاء من روايات في كتب الإمامية تناقض ما أطبق عليه متأخروهم، وتوافق مذهب أهل السنة، وتثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله، من ذلك:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن الله عز وجل خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله**»[1].

وهذا فيه دليل على أن الله جعل للعباد سبيلًا إلى الفعل والترك، عن طريق القدرة والإرادة التي خلقها الله فيهم، والتي هي تابعة لمشيئة الله وإذنه، كما دل عليه قوله عز وجل: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ۝٢٩ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ [الإنسان: ٢٩، ٣٠].

وجاءت في كتبهم روايات عن الأئمة تشنع على المعتزلة لمذهبهم في القدر وفي أفعال العباد.

فمن ذلك ما جاء عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩، ٣٠] قال: خلقهم حين خلقهم مؤمنًا وكافرًا، وشقيًّا وسعيدًا، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتديًا وضالًا، يقول: ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وهم القدرية الذين يقولون: لا قدر، ويزعمون أنهم قادرون على الهدى والضلالة، وذلك إليهم، إن شاؤوا اهتدوا وإن شاؤوا ضلوا، وهم مجوس هذه الأمة، وكذب أعداء الله، المشيئة والقدرة لله[2].

---

(١) «التوحيد»: (باب نفي الجبر والتفويض): (ص٣٩٢، ٣٩٣).

(٢) «تفسير القمي»: (١/ ٢٢٦، ٢٢٧).

حتى قال فيهم جعفر الصادق: **«القدرية مجوس هذه الأمة، أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه عن سلطانه»**[١].

قلت: وبهذا ثبت أن الحق في معنى الأمر بين الأمرين الذي استفاض على ألسنة الأئمة، هو التوسط بين مذهب الجبرية والقدرية، وهو مذهب أهل السنة، وهو أن العباد ليسوا مجبورين على أفعالهم، ولا مستقلين بخلقها، بل هي مخلوقة لله تحت سلطانه وقدرته، وأن أفعالهم واقعة بإرادتهم ومشيئتهم، ومشيئتهم تابعة لمشيئة الله.

هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، والذي ضل عنه متأخرو الشيعة الإمامية بسبب متابعتهم للمعتزلة شبرًا بشبر وذراعًا بذراع.



(١) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٩٥).

المَبْحَثُ الخَامِسُ
الإيجاب على الله تعالى

وفيه أربعة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: الإيجاب على الله تعالى عند المعتزلة:

بنى المعتزلة على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين قولهم بالإيجاب العقلي على الله ﷻ، فأوجبوا عليه سبحانه بعض الأفعال لما فيها من حسن ذاتي، وحرموا عليه بعض الأفعال لما فيها من قبح ذاتي، وعدوا ذلك من العدل الإلهي، وأنه لا يجوز في حقه سبحانه أن يخل بما هو واجب عليه[(١)].

ويعرف المعتزلة الواجب في حق الله بأنه ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو هو الذي لو لم يفعله لكان مستحقًّا للذم[(٢)].

وهم بهذا المعنى يوجبون على الله تعالى ما حَسُن عندهم بمحض عقولهم، وقد كان هذا سبب إعلان خصوم المعتزلة النكير عليهم لما يستلزمه هذا القول الشنيع من اعتقاد أن ثمَّ موجبًا أوجب على الله تعالى

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: ﷺ ص١٢٣، ١٣٣)، «العدل الإلهي في الثواب والعقاب»: (ص ١٣٥).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٤١)، «المجموع في المحيط بالتكليف»: (٣/ ١٥٧) لابن متويه، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٣٤) ضمن (رسائل العدل والتوحيد).

فعل شيء وألزمه به، ولا يخفى قبح هذا الاعتقاد وفحشه في حقه -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا-.

لذا حاول القاضي عبد الجبار أن يصور هذا الإيجاب الذي يعتقده المعتزلة تصويرًا يخفف حدة هذا الهجوم الشرس عليهم من قبل خصومهم فقال: **«لو صح في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف، لم يمتنع كونه واجبًا عليه من غير إيجاب موجب، فإذا صح عنه تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته، لم يمتنع إطلاق ذلك فيه، مع المنع من إطلاق القول بأن موجبًا أوجبه»**(١).

وقد حاول العلامة صالح المقبلي الدفاع عن المعتزلة في هذه القضية مبينًا أن هذا ليس قول جميعهم، بل البصرية منهم يرون أن معنى الوجوب على الله تعالى هو معناه في حق غيره، وهو في حقه أحق وأولى، ولا يلزم منه الثواب والعقاب في حق الباري جل وعلا، لأنهما من لوازم التكليف، والتكليف غير معقول في حق الله ﷻ، لأن التكليف مصلحة خاصة، أي: جلب منفعة أو دفع مضرة، والعالِم بكل مصلحة وكل مفسدة، والقادر على الوفاء بما يريد هو الباري تعالى، ثم قال: **«وهذا كله صريح في كتبهم شهير لمن له أدنى معرفة فيها، وإنما التجاسر على الرواية وعدم المبالاة هو الذي كثَّر الشقاق، وسلى عن الوفاق، ولا يخلو مذهب من عدم إنصاف الخصم، وإن اختلفوا قلة وكثرة»**(٢).

قلت: وأرى أن هذا الدفاع لا يفيدهم شيئًا، ولا يمكن له أن يرد عنهم هجوم خصومهم، وذلك لأمور:

---

(١) «المغني»: (١٤/ ١٤).

(٢) «العلم الشامخ»: (ص١٦٩-١٧٠)، وينظر: «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٢٨٨-٢٨٩).

أولًا: أن هذا مبني على أصلهم في قياس الغائب على الشاهد، كما يظهر من تعريف الواجب عندهم، ولا يخفى فساده.

ثانيًا: أن هذا مبني على أصلهم فى التحسين والتقبيح العقليين، وهو باطل، كما تقدم.

ثالثًا: أن القول بأن الإيجاب في حق الله هو أن يعلم وجوب الواجب، كما هو في حق المخلوق، قول ظاهر البطلان؛ لأن مجرد العلم بوجوب الشيء دون إلزام أو أمر لا يجعله واجبًا، ثم ما الذي أدرانا أن هذه الأمور واجبة في علمه حتى تكون واجبة عليه؟! أليس هذا من تحكيم العقول فيما ليس لها به إحاطة ولا شمول؟!

وأما الأمور التي أوجبها المعتزلة عقلًا على الله تعالى، فهي كالتالي:

١- **الصلاح والأصلح**:

والمراد بالصلاح عند المعتزلة هو النفع، وهما عبارتان عن معنى واحد، وهو بهذا المعنى واجب على الله تعالى، لأنه مقتضى العدل، وإلاكان مخلابالواجب[1].

وعليه، فلو قدَّر الله على عبد من عباده ما يعلم أن الخير والنفع والصلاح له بخلافه لكان فاعلًا ما لا يجوز له، تاركًا ما يجب عليه، حتى غلا النظام فزعم أن الله ﷻ إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه، استحال منه تركه والتخلف عنه، لكن أبا الحسين الخياط ذكر أن هذا إلزام من بعض مخالفيه له وليس بقوله[2].

وعلى هذا إجماع المعتزلة، لا خلاف فيه بينهم.

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٣٣)، «المغني»: (١٤/ ٣٥).

(٢) ينظر: «الانتصار»: (ص٥٦- ٥٧)، «الملل والنحل»: (١/ ٥٤) للشهرستاني.

وأما الأصلح فقد اختلفوا في تعريفه أولًا، ثم اختلفوا في وجوبه على الله ثانيًا، ثم اختلف القائلون بوجوبه في مجال تطبيقه ثالثًا[١].

أما تعريفه، فيرى الجبائيان أن معناه: الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة، وإن كان ذلك مؤلمًا مكروهًا[٢]، ويعرفه القاضي عبد الجبار بأنه الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه، أو هو الألذ[٣].

وجمهور المعتزلة يرون وجوب فعل الأصلح على الله تعالى، لكن معتزلة بغداد يطلقون الوجوب، فيجعلونه واجبًا على الله فيما يتعلق بالدين والدنيا، ومعتزلة البصرة يقيدونه، فيجعلونه في الدين فقط[٤]. وخالف في ذلك بشر بن المعتمر فأنكر وجوب فعل الأصلح على الله ﷻ، وذلك لأنه لا غاية لها عنده[٥].

هذا، وقد رتب المعتزلة القائلون بوجوب الصلاح والأصلح أمورًا أخرى أوجبوها على الله تعالى، منها:

١- وجوب خلق الخلق؛ لأن خلقهم فيه صلاح لهم ونفع بالتوصل إلى معرفته وعبادته.

٢- وجوب التكليف؛ لأن تكليف العباد هو السبيل إلى معرفته وعبادته.

٣- وجوب عدم التكليف بما لا يطاق؛ لأن تكليف ما لا يطاق قبيح.

---

(١) ينظر: «ذكر المعتزلة»: (ص٦٤) للبلخي، «طبقات المعتزلة»: (ص٣٤٩) للقاضي عبد الجبار، ضمن (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، «الملل والنحل»: (١/ ٤٥).

(٢) ينظر: «الملل والنحل»: (١/ ٨١) للشهرستاني.

(٣) ينظر: «المغني»: (١٤/ ٣٧).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٣٣)، «المغني»: (١٤/ ٥٥).

(٥) ينظر: «طبقات المعتزلة»: (ص٧٢) للبلخي.

٤- لا يقدر الله تعالى أن يعمي بصيرًا أو يمرض صحيحًا أو يفقر غنيًّا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم.

٥- لو علم الله أن الأطفال لو عاشوا يؤمنون، والفسَّاق لو عاشوا يتوبون، فلا يجوز أن يميتهم قبل ذلك.

٦- لا يستطيع الله بعد أن يخلق العالم أن يزيد فيه ذرة واحدة، ولا أن ينقص منه ذرة، لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه[١].

٢- اللطف:

وتعريفه عند المعتزلة أنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك القبيح، وربما يسمى توفيقًا، وربما يسمى عصمة، والمعنى واحد[٢].

واللطف الواجب على الله تعالى عند المعتزلة هو المتأخر عن التكليف، لا المتقدم، ولا المقارن، وهذا التفصيل عند المتأخرين بخلاف المتقدمين الذين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف دون تقييد أو تفصيل[٣].

وجمهور المعتزلة على أن اللطف واجب على الله تعالى، ولم يشذ منهم إلا بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين، وإن كان أبو الحسين الخياط قد حكى رجوعه عن هذا القول إلى مذهب عامة المعتزلة[٤].

واللطف عند المعتزلة ثلاثة أقسام:

---

(١) ينظر تفصيل ذلك في: «المعتزلة»: (ص١٠٣، ١٠٤) لزهدي جار الله، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٢٩١، ٢٩٢).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥١٩)، «المغني»: (١٣/ ١٢).

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥٢٠-٥٢١)، «المغني»: (١٣، ٢٧).

(٤) ينظر: «الانتصار»: (ص٨٧)، «شرح الأصول الخمسة»: ﷺ ص٥١٩)، «المغني»: (١٣/ ٤-٥).

الأول: لطف من فعل الله تعالى، فإن كان مقترنًا بالتكليف، فليس واجبًا عند معتزلة البصرة لأنهم لا يقولون بوجوب التكليف، وما يفعله بعد التكليف، فإنه واجب فعله عليه تعالى.

الثاني: ما يكون لطفًا من فعل المكلف نفسه، مثل فعل العبادات والنظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، وينقسم إلى ما يكون واجبًا وإلى ما يكون نفلًا.

الثالث: ما يكون لطفًا من فعل غيره سبحانه وغير المكلف، فهو الذي يكون لطفًا من مكلف في مكلف آخر، وهو جائز قياسًا على التمكين، وإذا جاز في العبد أن يبعث غيره بالقول على فعل ما كلف، فما الذي يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفًا؟[(١)].

ثم اختلف المعتزلة في كيفية وجوب اللطف على الله ﷻ تبعًا لاختلافهم حول وجوب الأصلح، فمعتزلة بغداد يرون وجوب اللطف على الله ﷻ لأنه من باب الأصلح، ولذلك فقد أوجبوا أيضًا الخلق والتكليف على الله تعالى.

وأما معتزلة البصرة، فلما لم يوجبوا على الله تعالى الخلق ولا التكليف، فإنهم لم يوجبوا اللطف على الله لهذا السبب، وإنما قالوا: إذا تفضَّل وخلق وكلَّف، فإن اللطف يجب عليه، مراعاة لأحوال المكلفين.

ومعنى ذلك: أن معتزلة بغداد يوجبون اللطف على الله لوجوب الخلق والتكليف، وأما معتزلة البصرة فيرون أن وجوب اللطف تابع للخلق والتكليف الذي هو تفضل ورحمة، فالخلاف -كما يقول القاضي- يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب[(٢)].

---

(١) ينظر: «المغني»: (١٣/ ٢٧-٢٨)، «أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية»: (ص٢٩٩).

(٢) ينظر: «المغني»: (١٣/ ٧)، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص ٣٠٢).

٣- **العِوَض على الآلام:**

المراد به: أن الأعواض واجبة على الله تعالى في مقابل الأمراض والآلام التي يبتلي الله بها المكلفين في الدنيا، بحيث يعطيهم من المنافع في الآخرة ما لو علموا مقاديره لرضوا بتحمل هذه الآلام، وبهذا يخرج فعل تلك الآلام عن كونه ظلمًا[١].

ومعنى العوض عند المعتزلة: كل منفعة مستحَقة لا عن طريق التعظيم والإجلال، وبهذا القيد يخرج الثواب؛ لأن فيه هذا المعنى[٢].

والعوض واجب على الله تعالى في مقابل الآلام التي يفعلها بالمكلفين وغير المكلفين بشرطين:

الأول: أن تكون الأعواض أوفى وأزيد من الآلام ليخرج الفعل عن كونه ظلمًا.

الثاني: أن تكون هذه الآلام فيها عظة واعتبار للمكلفين، ليخرج الفعل عن كونه عبثًا[٣]، وقد وقع خلاف بينهم في إيلام الأطفال، وعوض البهائم، واستمرار هذا العوض وتجدده[٤].

٤- **إرسال الرسل:**

لأن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فإنه واجب لا محالة، ولا ريب أن إرسال الرسل يقرب العبد إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، والعقل لا يستطيع الوصول إلى ذلك والتمييز بين ما هو واجب وما هو قبيح، فكان لا بد أن يعرفنا حال هذه الأفعال حتى لا يؤدي ذلك إلى إبطال غرضه بالتكليف، ولا يتم ذلك إلا بأن يرسل

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٤٨٥، ٤٨٦)، «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»: (ص٩٠).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٤٩٤).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٤٨٥).

(٤) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣١٨، ٣١٩)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٤٩٥).

إلينا رسولًا مؤيدًا بالمعجزة الدالة على صدقه ولا يجوز له الإخلال به، فالبعثة متى حسنت وجبت[(١)].

* **المَطْلَبُ الثَّانِي: الإيجاب على الله تعالى عند الشيعة الإمامية**

قد ذكرنا أن هذه المسألة مبنية على قضية التحسين والتقبيح، ولما كان الإمامية موافقين للمعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فقد وافقوهم أيضا في لوازم هذا القول، فأوجبوا على الله تعالى كثيرًا من الأشياء بحكم عقولهم، زاعمين أن هذا مقتضى عدله سبحانه، وعلى هذا اتفقت كلمة الشيعة الإمامية قاطبة [(٢)].

ولم أقف على تعريف الإمامية للواجب كما هو عند المعتزلة، لكن يبدو أنهم لا يختلفون عنهم في مفهوم الواجب في حقه تعالى[(٣)]، وذلك لأنهم أوجبوا على الله تعالى الأشياء نفسها التي أوجبها المعتزلة، وهذا بيانها:

١- الصلاح والأصلح:

أما الصلاح فقد اتفقوا على وجوبه في حق الله ﷻ، يقول الكراجكي: **«إن الله سبحانه متفضل على جميع خلقه بنهاية مصالحهم، متطوِّل عليهم بغاية منافعهم، لا يسألونه صلاحًا إلا أعطاهم، ولا يلتمسون**

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٥٦٤)، «المغني»: (١٥/ ٦٣)، «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٦٣).

(٢) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٦) للألوسي.

(٣) إلا أن الشيخ محمد رضا المظفر (من المعاصرين) اقترب من رأي ابن تيمية ومن تبعه في معنى الوجوب، فقال: «وليس معنى الوجوب هنا أن أحدًا يأمره بذلك فيجب عليه أن يطيع - تعالى عن ذلك -، بل معنى الوجوب في ذلك، هو كمعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود، أي: اللزوم واستحالة الانفكاك». ينظر: «عقائد الإمامية»: (ص٥١).

منه ما يعلم أنه لهم أنفع إلا فعله بهم، ولا يمنعهم إلا مما يضرهم، ولا يصدهم إلا عما يفسدهم، ولا يحول بينهم وبين شيء يصلحهم»[١].

وأما الأصلح فقد اختلفوا في مجال وجوبه - كالمعتزلة -.

فالمفيد يرى أنه واجب في أمور الدين والدنيا[٢]، ويرى المرتضى أنه واجب في أمور الدين فقط[٣]، ويرى نصير الدين الطوسي أن الأصلح يجب في حال دون حال، فقد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف، فإذا كان الأصلح فيه مصلحة خالية عن المفسدة، وجب على الله تعالى فعله[٤].

قلت: ولم يخرج الإمامية في هذه الأقوال الثلاثة عن تبعيتهم للمعتزلة، فالمفيد تابع معتزلة بغداد، والمرتضى تابع معتزلة البصرة، والطوسي تابع أبا الحسين البصري.

وقد رتبوا على وجوب الأصلح، وجوب التكليف، فلو لم يكلف الله العبد بوجوب الواجب وقبح القبيح ويعده ويتوعده لكان الله مُغريًا له بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح[٥].

ثم إنهم قد نسبوا القول بوجوب الصلاح والأصلح إلى أئمة أهل البيت، قال الكراجكي: «وقد جاءت الأخبار عن آل محمد - صلوات الله عليهم - بأن الله لا يفعل بعبده إلا أصلح الأشياء له»[٦].

---

(١) «كنز الفوائد»: (١/ ١٢٨)، وينظر: «عقائد الإمامية»: (ص٤٢) للمظفر.

(٢) ينظر: «أوائل المقالات»: (ص٥٩).

(٣) ينظر: «جمل العلم والعمل»: (٣/ ١٣) ضمن (رسائل المرتضى).

(٤) ينظر: «تجريد العقائد»: (ص١٢٦) للطوسي، «كشف المراد»: (ص٤٦٦) للحلي.

(٥) ينظر: «النافع يوم الحشر»: (ص٧٣)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (١١٥).

(٦) «كنز الفوائد»: (١/ ١٣١).

وبوَّب الصدوق في كتاب (التوحيد) بابًا أسماه (باب إن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم) وأورد حديثا قدسيًا أن الله تبارك وتعالى قال: «**إن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغناء، ولو أفقرته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالسقم، ولو صححت جسمه لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة، ولو أسقمته لأفسده ذلك، إني أدبر عبادي لعلمي بقلوبهم، فإني عليم خبير**»[١].

وأن رسول الله ﷺ قال: «**رب أشعث أغبر ذي طمرين مدفوع بالأبواب، لو أقسم على الله لأبره**»[٢].

وعن أبي عبد الله قال: إن الله تبارك وتعالى لا يفعل لعباده إلا الأصلح لهم، ولا يظلم الناس شيئًا، ولكن الناس أنفسهم يظلمون[٣].

٢- اللطف:

وتعريف اللطف عند الإمامية: ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وهو عبارة عما يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح[٤].

وتارة يسمى توفيقًا، وتارة أخري يسمى عصمة، وتارة يسمى لطفًا، والمعنى في كلٍّ مختلف، خلافًا للمعتزلة الذين يرون أن المعنى في ذلك واحد، ويقول أبو جعفر الطوسي: «**وهو [أي: اللطف] على ضربين: أحدهما ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع فيسمى توفيقًا، والآخر ما يكون عنده أقرب إلى فعل الواجب أو ترك**

(١) «كتاب التوحيد»: (باب إن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم): (ص٤٣٦).

(٢) «كتاب التوحيد»: (باب إن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم): (ص٤٣٧).

(٣) «كتاب التوحيد»: (باب إن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم): (ص٤٤١).

(٤) ينظر: «الاقتصاد»: (ص٧٧)، «النافع يوم الحشر»: (ص٧٥)، «قواعد المرام»: (ص١١٧).

القبيح، وإن لم يقع عنده الواجب، ولا أن يقع القبيح، فلا يوصف بأكثر من أنه لطف لا غير، وما كان المعلوم أنه يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع يسمى عصمة، وإن كان عنده أقرب إلى ألا يقع عنده القبيح سمي لطفًا لا غير»[١].

واللطف الواجب على الله تعالى هو ما يقع بعد التكليف للفعل، لا ما يقع مع التكليف للفعل[٢].

واللطف عند الإمامية ثلاثة أقسام - كما هو عند المعتزلة -: الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله، وإلا عُدَّ تركه نقصًا لغرضه. الثاني: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجبه عليه. الثالث: أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف[٣].

٣- العوض على الآلام:

العوض -عند الإمامية-: هو النفع المستحَق العَرِيُّ من تعظيم وتبجيل[٤]، فكل ألم يفعله الله تعالى أو يفعل بأمره أو بإباحته، فيجب على الله تعالى العوض في ذلك، لأنه لو لم يكن فيه عوض لكان ظلما، وذلك لا يجوز عليه تعالى[٥].

والآلام التي يفعلها الله تعالى لا يحسن منها إلا ما كان مستحَقًّا، أو فيه نفع يوفي عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو يكون على سبيل المدافعة،

---

(١) «الاقتصاد»: (ص٧٧).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٧٨).

(٣) ينظر: «كشف المراد»: (ص٤٤٥)، «النافع يوم الحشر»: (ص٧٦)، «الاقتصاد»: (ص٧٨).

(٤) ينظر: «تقريب المعارف»: (ص١٣٢)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١١٩).

(٥) ينظر: «الاقتصاد»: (ص٨٩).

أو جاريًا مجرى فعل الغير بالعادة[١].

والوجوه التي يُستحَق بها العوض على الله تعالى هي:

الأول: إنزال الآلام بالعبد كالمرض ونحوه.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير.

الثالث: إنزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان، أو إباحته.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطيور الهوام، وقد اختلفوا فيمن يجب عليه العوض في هذه المسألة[٢].

٤- بعثة الرسل: يعتقد الإمامية أن بعث الأنبياء والرسل واجب على الله في الحكمة، والدليل على وجوبه، أنه لطف، واللطف واجب -كما سبق- فنصب الأنبياء والرسل واجب[٣].

والقول بوجوب إرسال الرسل عندهم من ثمرات التحسين والتقبيح العقليين، فالعقل الذي يدرك بأن الإنسان لم يخلق سدى بل خلق لغاية، يدرك أنه لا يصل إليها إلا بالهداية التشريعية الإلهية، فيستقل بلزوم بعث الدعاة من الله تعالى لهداية البشر[٤].

وقد بنوا على ذلك أن الإمامة واجبة عقلًا، لذا كان نصب الإمام واجبًا على الله تعالى، لأن الإمامة لطف، واللطف واجب[٥].

---

(١) ينظر: «المسلك في أصول الدين»: (ص١٠٤).

(٢) ينظر: «كشف المراد»: (ص٤٥٣، ٤٥٤).

(٣) ينظر: «النكت الاعتقادية»: (ص٣٥) للمفيد، «عقائد الإمامية»: (ص٥١) للمظفر.

(٤) ينظر: «الإلهيات»: (١/ ٢٥٨) لجعفر السبحاني.

(٥) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٨٣)، «تقريب المعارف»: (ص١٧٠)، «كشف المراد»: (ص٤٩٠).

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في الإيجاب على الله تعالى:**

مما سبق يظهر لنا تأثر الإمامية بالمعتزلة في القول بالإيجاب على الله تعالى، وأن ذلك مبني على تأثرهم بالمعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، وذلك كما يلي:

١- تابع الإمامية المعتزلة في ادعاء أن الإيجاب على الله تعالى من مقتضى عدله، وأن الإخلال بهذه الأمور يوجب الذم -تعالى الله عن ذلك-.

٢- أوجب الإمامية على الله تعالى ما أوجبه المعتزلة، وهي: الصلاح والأصلح، واللطف، والعوض على الآلام، وبعثة الرسل، وزاد الإمامية: الإمامة.

٣- تفاصيل هذه الأمور التي اختلف فيها المعتزلة، اختلف فيها الإمامية أيضًا فنصر كل واحد من الإمامية ما ارتآه من آراء المعتزلة.

٤- استدل الإمامية بأدلة المعتزلة نفسها في القول بإيجاب هذه الأمور على الله تعالى.

٥- زاد الإمامية الاستدلال على بعض هذه الأمور بما نسبوه إلى أئمتهم.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في الإيجاب على الله تعالى:**

رأينا فيما سبق كيف أدى القول بالتحسين والتقبيح العقليين إلى اعتقاد المعتزلة والإمامية أن العقل يوجب على الله ﷻ أشياء لو لم يفعلها كان مخلًّا بالواجب فاعلًا للقبيح، وفيما يلي نقد هذه المقالة والرد عليها:

أولًا: الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة وشهد له العقل أنه يمتنع أن يوجب العقل على الله تعالى شيئًا، ولكن لا يمنع هذا أن يوجب الله على نفسه بعض الأمور التي يقتضيها كماله، فهو إيجاب منه على نفسه، وهو

متعلَّق الإيجاب الذي أوجبه، فأوجب بنفسه على نفسه، لم يوجب عليه أحد من خلقه، وهو قول ابن تيمية وابن القيم وغيرهما[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: **«وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه وحرم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئًا، كما يكون للمخلوق على المخلوق»**[٢].

ويرى آخرون أن الله تعالى لا يجب عليه شيء؛ لأنه المالك على الإطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء، فلا يتصور أن يكون ثمة واجب في حقه تعالى وهو المالك القاهر، فجملة أفعاله تعالى جائزة، لا يتصف شيء منها بالوجوب، وهو مذهب الأشاعرة والماتريدية[٣].

قلت: ومن هنا يتضح أن الفريقين متفقان على أن الله لا يجب عليه شيء عقلًا بإيجاب المخلوق عليه، لأنه الرب المالك المتصرف، وما سواه مربوب مملوك متصرَّف فيه، وإنما النزاع في إطلاق لفظ (الوجوب) في حقه تعالى، فبينما يرى الفريق الثاني منع ذلك رعاية للأدب مع مقام الألوهية، يرى الفريق الأول جواز ذلك رعاية لظواهر ألفاظ النصوص القرآنية النبوية، وهي لا شك لا تقتضي نقصًا ينسب للذات العلية، ومن الآيات في ذلك: قول الله ﷻ: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الرُّوم: ٤٧].

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٨/ ٨٦، ٨٧)، «منهاج السنة»: (١/ ٤٥١، ٤٥٢) لابن تيمية، «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٥٧، ٤٥٨)، «بدائع الفوائد»: ﷺ ٢/ ٦٤٣، ٦٤٤) لابن القيم.

(٢) «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم»: (٢/ ٧٨٥).

(٣) ينظر: «الإرشاد»: (ص٢٧١) للجويني، «شرح المقاصد»: (٤/ ٢٩٤، ٢٩٥) للتفتازاني، «شرح الدواني على العقائد العضدية»: (٢/ ١٨٥، ١٨٦)، «المسامرة بشرح المسايرة»: (ص١٤٢، ١٤٣) لابن الهمام، «شرح العقائد النسفية»: (ص٦٦).

قال ابن القيم رحمه الله: «**فهذا حقٌّ حقَّه على نفسه، فهو طلب وإيجاب على نفسه بلفظ (الحق) وبلفظ (على)**»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، قال ابن تيمية رحمه الله: «**وكتابته على نفسه داعية إلى الفعل**»[(٢)]. أي: داعية إلى فعل ما كتبه على نفسه ولزوم وقوعه.

وقوله ﷻ: ﴿۞ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۚ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ ۚ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١] والوعد الحق عليه تعالى هو الواجب بإيجاب نفسه تفضلًا منه وإحسانًا.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «**يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟**» قال: الله ورسوله أعلم، قال: «**أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، أتدري ما حقهم عليه؟**» قال: الله ورسوله أعلم، قال: «**ألا يعذبهم**»[(٣)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي**»[(٤)].

---

(١) «بدائع الفوائد»: (٢/ ٦٤٤).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٨/ ٨٧).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) [ح٧٣٧٣]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا) [ح٣٠].

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾) [ح٣١٩٤]، ومسلم (كتاب التوبة، باب سعة رحمة الله تعالى وأنها تغلب غضبه) [ح٢٧٥١].

والكلام في الإيجاب في حق الله سواء الأقوال فيه كالأقوال في التحريم.

ويستدل ابن القيم ﷺ بالعقل على جواز إيجاب الله على نفسه فيقول: **«وإذا كان معقولًا من الإنسان أنه يوجب على نفسه ويحرم ويأمرها وينهاها، مع كونه تحت أمر غيره ونهيه، فالآمر الناهي الذي ليس فوقه آمر ولا ناهٍ، كيف يمتنع في حقه أن يحرم على نفسه ويكتب على نفسه، وكتابته على نفسه تستلزم إرادته لما كتبه ومحبته له ورضاه به، وتحريمه على نفسه يستلزم بغضه لما حرمه وكراهته له وإرادة ألا يفعله»**[(١)].

ثانيًا: قول المعتزلة والإمامية بالإيجاب العقلي على الله تعالى، باطل من وجوه:

١- أن هذا تشبيه لأفعال الله بأفعال خلقه، وقياس للخالق على المخلوق، فأوجبوا على الله ما يجب على العباد، وحرموا عليه ما يحرم على العباد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: **«وأما المثبتون للقدر من أهل السنة والشيعة، فمتفقون على أن الله تعالى لا يقاس بخلقه في أفعاله، كما لا يقاس بهم في ذاته وصفاته، فليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على الله تعالى، ولا ما حرم على أحدنا حرم مثله على الله تعالى، ولا ما قبح منا قبح من الله، ولا ما حسن من الله تعالى حسن من أحدنا، وليس لأحد منا أن يوجب على الله تعالى شيئًا ولا يحرم عليه شيئًا»**[(٢)].

---

(١) «بدائع الفوائد»: (٢/ ٦٤٧)، وينظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٦٤).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٤٤٧، ٤٤٨)، وينظر: «اقتضاء الصراط المستقيم»: (٢/ ٧٨٥).

وقال الإمام ابن بطة[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وأما الوجه الآخر من علم القدر الذي لا يحل النظر فيه ولا الفكر به، فهو التفكير في الرب ﷻ كيف فعل كذا وكذا، ثم يقيس فعل الله ﷻ بفعل عباده، فما رآه من فعل العباد جورًا، يظن أن ما كان من فعل مثله جور، فينفي ذلك الفعل عن الله، فبالفكر في هذا وشبهه والتفكير فيه والتنقير عنه، هلكت القدرية حتى صاروا زنادقة وملحدة ومجوسًا، حيث قاسوا فعل الرب بأفعال العباد، وشبهوا الله بخلقه ولم يعُوا عنه ما خاطبهم به حيث يقول:** ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]»[٢].

٢- بين الخالق والمخلوق من الفروق ما لا يخفى على من له أدنى بصيرة.

منها: أن الرب تعالى غني بنفسه عما سواه، والملوك وسادة العبيد محتاجون إلى غيرهم حاجة ضرورية.

ومنها: أن الرب تعالى أمر العباد بما يصلحهم ونهاهم عما يفسدهم، بخلاف المخلوق الذي يأمر غيره بما يحتاج إليه، وينهاه عما ينهاه بخلًا عليه.

ومنها: أن سبحانه هو المنعم بإرسال الرسل وإنزال الكتب وغير ذلك مما به يحصل العلم والعمل الصالح، وليس يقدر المخلوق على شيء من ذلك[٣]، إلى غير ذلك من الفروق الكثيرة التي تمنع قياس أفعال الخالق على أفعال المخلوق.

(١) هو الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان العكبري الملقب بابن بطة، ولد سنة ٣٠٤هـ، كان محدثًا وفقيهًا على مذهب الحنابلة، توفي سنة ٣٨٧هـ، ومن مصنفاته: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة. ينظر: «البداية والنهاية»: (١١/ ٣٢١، ٣٢٢)، «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٢٥٦) لابن أبي يعلى.

(٢) «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية»: (الكتاب الثاني: القدر) رضي الله عنه ١/ ٢٤٧) بتصرف.

(٣) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١/ ١٥٨، ١٥٩).

٣- القول بالإيجاب العقلي على الله ﷻ منافٍ لمقام الذات العلية.

يقول السيد محمود شكري الألوسي رحمه الله: «**وليس هذا بملائم لمرتبة الربوبية والألوهية أصلًا، وأية قدرة للعبد أن يوجب على مالكه الحقيقي شيئًا، فكل ما أعطى فهو من فضله ورحمته، وكل ما منع فهو من عدله وحكمته، وهو المحمود في كل أفعاله**»[1].

٤- وجاء في (نهج البلاغة) منسوبًا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ما يهدم مبدأ الإيجاب على الله تعالى، من ذلك أنه قال في خطبة له بصفين: «**والحق أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف، لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري على أحد إلا جرى له، ولو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه، لكان ذلك خالصًا لله سبحانه دون خلقه، لقدرته على عباده، ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه، ولكنه سبحانه جعل حقه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضلا وتوسعًا بما هو على المزيد أهله**»[2].

قلت: وهذه حجة عليهم من كتبهم، ومع ذلك فقد نفى أن يجري على الله ﷻ الحق، أي: لا يجب على شيء بإيجاب أحد عليه، وذلك لتمام قدرته، وكمال عدله، وأخبر أن الثواب تفضل وتوسع من الله على عباده، لا واجب عليه كما تقول الإمامية. فأين هم من عقيدة أهل البيت؟!

وعليه، فالقول بالإيجاب على الله ﷻ إن كان المراد به أن الله هو الذي أوجب على نفسه بحكمته وفضله ورحمته، وهو صادق لا يخلف الميعاد، وأن ما أوجبه على نفسه لخلقه لازم وقوعه ثابت حصوله، فهذا حق لا ريب فيه.

---

(١) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٦).

(٢) «نهج البلاغة»: (ص٥٠٣)، وينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٦).

وإن كان المراد به أن هذا الواجب أوجبه أحد من المخلوقين على الله، كما يوجب الخالق على المخلوق، والمخلوق على المخلوق، فهذا باطل؛ لأن الرب سبحانه وتعالى هو المالك، وما سواه مملوك له[1].

ثالثًا: القول بوجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى فاسد من وجوه:

١- قال الله ﷻ: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحُجرَات: ١٧].

قال الشيخ محمود شكري الألوسي: «**فلو كانت الهداية إلى الإيمان واجبة عليه تعالى لم يمنَّ بها على عباده، إذ لا منة في أداء الواجب**»[2].

٢- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «**إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا، ثم علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكًا فيؤمر بأربع: برزقه وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فوالله إن أحدكم - أو الرجل - ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها**»[3].

---

(١) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١/ ١٥٩).

(٢) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٩).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب القدر، باب في القدر) [ح٦٥٩٤] واللفظ له، ومسلم (كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته) [ح٢٦٤٣].

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: **«واستُدلَّ به على أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح خلافًا لمن قال به من المعتزلة، لأن فيه أن بعض الناس يذهب جميع عمره في طاعة الله ثم يختم له بالكفر والعياذ بالله، فيموت على ذلك فيدخل النار، فلو كان يجب عليه رعاية الأصلح لم يحبط جميع عمله الصالح بكلمه الكفر التي مات عليها، ولا سيما إن طال عمره وقرب موته من كفره»**[1].

٣- القول بوجوب الصلاح والأصلح يلزم منه لوازم فاسدة:

- منها: أن القربات من النوافل صلاح، فلو كان الصلاح واجبًا لوجبت وجوب الفرائض.

- ومنها: أن عدم خلق إبليس وجنوده أصلح للخلق وأنفع، وقد خلقه الله ﷻ، بل مكنه وجنوده من وسوسة بني آدم وإغوائهم، وجريانهم مجرى الدم منهم، فكان يلزمهم - على مذهبهم - عدم وجود شيء من ذلك، والواقع بخلافه[2].

ولو كان الصلاح والأصلح واجبين، لكان الأصلح في حق أصحاب الرسول ﷺ وأمته أن ينص على خلافة أبي بكر نصًّا صريحًا لا على خلافة علي رضي الله عنه حتى يعملوا بوَفقه ولا يذهبوا إلى خلافه[3].

٤- المناظرة الشهيرة التي وقعت بين الإمام أبي الحسن الأشعرى وشيخه الجبائي، وقد ساقها الإمام الغزالي رحمه الله بقوله: **«فإنا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلمًا بالغًا، وبلغ الثالث كافرًا ومات على الكفر، فإن العدل**

---

(١) «فتح الباري»: (١١/٤٩٨).

(٢) ينظر: «لوامع الأنوار البهية»: (١/ ٣٣٠)، «مفتاح دار السعادة»: (٢/٤٠٣، ٤٠٤).

(٣) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٩).

عندهم أن يدخل الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ، فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته، فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرًا على أن توصلني لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب أوَما علمت أني إذا بلغت كفرت، فلو أمَتَّني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إليَّ من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحييتنى وكان الموت خيرًا لي؟ فلا يبقى له جواب البتة»[(١)].

٥- وأما استدلال الشيعة الإمامية بالروايات المروية عن أهل البيت - ويوجد عند أهل السنة مثلها -، فليس فيها أي إشارة من قريب أو بعيد إلى وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله ﷻ، بل غاية ما تدل عليه الروايات أن الله ﷻ يفعل بعباده ما هو صلاح لهم ونفع في العاجل والآجل، دون تعرض إلى وجوب ذلك على الله، وهو مذهب أهل السنة، فإنهم يعتقدون أن الله تعالى إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم. ونهاهم عما فيه فسادهم وأن فعل المأمور به مصلحة لمن فعله، وترك المنهي عنه مصلحة لمن تركه[(٢)].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد»: (ص٩٠)، وينظر: «نهاية الإقدام في علم الكلام»: (ص٤٠٩، ٤١٠)، «شرح المقاصد»: (٤/ ٣٣٣).

(٢) ينظر: «منهاج السنة النبوية»: (١/ ٤٦٢، ٤٦٣).

رابعًا: القول بوجوب اللطف على الله تعالى، باطل من وجوه:

١- إن كان المراد باللطف البيان العام والهدى العام والتمكين من الطاعة وتهيئة أسبابها، فهذا حاصل لكل كافر بلغته الحجة وتمكن من الإيمان، لكنه لم يلزم منه إيمانهم، بل قد بلغتهم الحجة ولم يؤمنوا، وعلى هذا فتفسيركم اللطف بأنه الذي إذا فعله الله بالعبد اختار عنده الإيمان على الكفر، غير صحيح فضلًا عن القول بوجوبه أو عدم وجوبه.

وإن كان المراد باللطف الذي إذا فعله الله سبحانه بعبده أصبح مؤمنًا، وإذا لم يفعله لم يكن مؤمنًا، وهو التوفيق، فهذا قد فعله الله ﷻ بمن شاء من عباده تفضلًا لا وجوبا عليه[1]، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ لَا فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحُجُرات: ٧، ٨].

٢- ورد عليهم الإمام ابن حزم ﵀ بقوله: «**ونسألهم فنقول لهم: إذا قلتم: إن الله تعالى لا يقدر على لطف لو أتى به الكفار لآمنوا إيمانًا يستحقون معه الجنة، لكنه قادر على ألا يضطرهم إلى الإيمان! أخبرونا عن إيمانكم الذي تستحقون به الثواب، هل يشوبه عندكم شك؟ أم يمكن بوجه من الوجوه أن يكون عندكم باطلًا؟ فإن قالوا: نعم، يشوبه شك، ويمكن أن يكون باطلًا، أقروا على أنفسهم بالكفر وكفونا مؤونتهم، وإن قالوا: لا يشوبه شك، ولا يمكن البتة أن يكون باطلًا، قلنا لهم: هذا هو الاضطرار بعينه، ليست الضرورة في العلم شيئًا غير هذا، وإنما هو معرفة لا يشوبها شك**»[2].

---

(١) ينظر: «مدارج السالكين»: (١/ ٣٩٧، ٣٩٨)، «المعتزلة وأصولهم الخمسة»: (ص١٩٥، ١٩٦).

(٢) «الفصل»: (٣/ ٢١٦) لابن حزم.

٣- ويبين الرازي رحمه الله أن اللطف بالمعنى الذي ذكره المعتزلة والإمامية أمر ممكن الوجود في قدرة الله ﷻ فلا حاجة إلى القول بوجوبه عليه، فيقول: **«اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادرًا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة»**(١).

٤- أن القول بوجوب اللطف مخالف للواقع المشاهد المحسوس، يقول السيد محمود شكري الألوسي: **«اللطف لو كان واجبًا لم يكن لعاصٍ أن تتيسر أسباب عصيانه، واجتمع لكلٍّ موجبات طاعاته، وشاهده محسوس في العالم أن أكثر الأغنياء والموسرين يظلمون ويعصون ويبغون في الأرض بكثرة أموالهم وقوة عساكرهم، وأكثر الفقراء يبغون بسبب إفلاسهم ويحرمون من العبادات»**(٢).

٥- وقد جاء في كتب الإمامية روايات عن الأئمة تبطل هذا الاعتقاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله ﷻ إذا أراد بعبد خيرًا نكت في قلبه نكتة من نور، وفتح مسامع قلبه، ووكل به ملكًا يسدده، وإذا أراد بعبد سوءًا نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه ووكل به شيطانًا يضله، ثم تلا هذه الآية: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥](٣).

---

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: (ص٢٠٤) للرازي.

(٢) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٨٧).

(٣) «الكافي»: (كتاب التوحيد، باب الهداية أنها من الله عز وجل): (١/ ١٦٦).

خامسًا: القول بوجوب الأعواض على الآلام على الله تعالى، باطل أيضًا لوجوه:

١- يقول السيد محمود شكري الألوسي: **«العوض يجب إذا تصرف في ملك المالك، ولا ملك في العالم لغيره تعالى، ونعيم الجنة في الحقيقة محض تفضل منه»**[1].

٢- المصائب والآلام التي يصيب الله بها عباده، تكون بسبب ذنوب العباد، كما قال ﷻ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، وهذه المصائب والآلام قد تكون عقوبة معجلة من الله ﷻ، كما قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦]، ثم إن هذه المصائب والآلام إما أن تكون تكفيرًا للذنوب والسيئات أو زيادة في الحسنات والدرجات، عن أبي سعيد وأبي هريرة ﵄ عن رسول الله ﷺ قال: **«ما يصيب المسلم من نَصَبٍ ولا وَصَبٍ ولا همٍّ ولا حزَن ولا أذى ولا غمٍّ حتى الشوكة يشاكها إلا كفَّر الله بها من خطاياه»**[2].

فإذا ثبت هذا، فإن الله لا يجب عليه العوض على الآلام لأن سببها من العبد، والله هو المتفضل برحمته على من يشاء من عباده[3].

سادسًا: قولهم بوجوب بعثة الرسل وقول الإمامية بوجوب الإمامة على الله، لأنهما لطف، واللطف واجب، أيضا باطل؛ لما يلي:

---

(١) «مختصر التحفة الاثنى عشرية»: (ص٨٩).

(٢) أخرجه البخاري (كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرضى) ح[٥٦٤١، ٥٦٤٢].

(٣) ينظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»: (ص٩٤).

١- قد بينا سابقًا بطلان وجوب اللطف على الله بالمعنى الذي ذكروه، وما بني على باطل فهو باطل.

٢- لو كان بعث الأنبياء واجبًا على الله تعالى لم يمتنَّ على العباد ببعثهم في كثير من الآيات، كما قال ﷻ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤] وليس في أداء الواجب منة[١].

٣- وأيضًا لو كان إرسال الرسل واجبًا لما سأله إبراهيم وطلب منه البعث في ذريته حيث قال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]؛ لأن الدعاء بما هو واجب الوقوع لغوٌ لا معنى له، والأنبياء منزهون عن اللغو[٢].

٤- الذي أوجبه الله على نفسه هو نفي التعذيب قبل إرسال الرسل، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥] أما إرسال الرسل نفسه فمنة ونعمة تفضل الله بها على عباده.



(١) ينظر: «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٩٩).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٩٩).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

تأثر الشيعة الإمامية بالمعتزلة في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وفيه ثلاثة مباحث:

ٱلْمَبْحَثُ ٱلْأَوَّلُ: الوعد والوعيد.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّانِي: المنزلة بين المنزلتين.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّالِثُ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



مدخل

يعد الاختلاف في الأسماء والأحكام أول خلاف نبغ بين المسلمين بعد الفتن التي ابتلوا بها من سفك الدماء وقتال بعضهم بعضًا.

وانشغل طائفة من المسلمين بالبحث عن حكم هؤلاء المتقاتلين في الفتنة، هل يسمَّون مسلمين أم هم في عداد الكافرين؟ وعن حكمهم في الآخرة، هل يكونون في الجنة ناجين أم هم في النار من المخلَّدين؟

والذي عليه أهل السنة والجماعة منذ نزل الوحي وأشرق نور الرسالة أن أصحاب الكبائر مسلمون موحدون، وهم في الآخرة - إن ماتوا على التوحيد - ناجون، إما أن يعفو الله عنهم بفضله ورحمته، وإما أن يعذبوا على قدر ذنوبهم ثم يدخلوا الجنة بعدله ومشيئته.

وانحرف عن هذا المنهج الوسط طائفتان: المرجئة الذين فرطوا فأخروا الأعمال عن الإيمان، وزعموا أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، والخوارج والمعتزلة الذين أفرطوا فزعموا أن الأعمال ركن من الإيمان، من أخل بشيء منها كان مخلدًا في النيران.

واستتبع هذا الخلاف اختلافهم في نصوص الوعد والوعيد، وتعارضهما في الظاهر، فتمسك المرجئة بنصوص الوعد وأهملوا نصوص الوعيد، وتمسك الخوارج والمعتزلة بنصوص الوعيد وأهملوا نصوص الوعد، وجمع أهل السنة بين هذه النصوص جميعًا، فكانوا أسعدَ الطوائف بالإيمان، وأكثرَهم تمسكًا بالقرآن.

ثم لما جار الأئمة وطغى الحكام، خنعت طائفة لطغيانهم واستسلمت لظلمهم وجورهم، وغلت طائفة أخرى فسلوا السيف خروجًا على أئمة المسلمين، فاستباحوا الدماء وانتهكوا الحرمات، وتوسطت طائفة فقاموا

للأئمة الظالمين بالنصيحة والإنكار، ولم يرفعوا السيف حقنًا للدماء ودفعًا للشرور والأخطار.

وفيما يلي دراسة لهذه المسائل الثلاث.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ
الوعد والوعيد

وفيه أربعة مطالب:

* المَطْلَبُ الأَوَّلُ: الوعد والوعيد عند المعتزلة

الوعد عند المعتزلة: هو الخبر الذي يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، والوعيد: هو الخبر الذي يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولابد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعًا، لأن الخبر المتضمن للنفع أو للضرر في الحال لا يسمى وعدًا ولا وعيدًا ولا يسمى المخبِر به واعدًا ولا متوعدًا[1]؛ ولأن الوعد والوعيد قد يقع فيهما الصدق والكذب والوفاء والخلف، عرَّف المعتزلة الكذب بأنه: كل خبر لو كان له مخبِر لكان مخبره لا على ما هو به -أي: في الواقع-، وعرفوا الخُلْف بأنه: أن يخبر أنه يفعل فعلًا في المستقبل، ثم لا يفعله[2].

ومذهب المعتزلة في الوعد والوعيد في حقه تعالى أن إنفاذ الوعد والوعيد واجب على الله ﷻ، فالله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص ١٣٤، ١٣٥).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٣٥).

العصاة بالعقاب، ويجب عليه أن يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[(١)]، وعلى هذا أجمعوا[(٢)].

ولهذا الاعتقاد ارتباط وثيق بقضية التحسين والتقبيح العقليين التي انتصر لها المعتزلة، من جهة أن الأفعال التي يستحق المكلف عليها العقاب هي كل فعل قبيح، أي: كل ضرر يعرى عن النفع مطلقًا، كما أن الثواب يستحق على الفعل الحسن[(٣)].

ومن هنا قرر جمهور المعتزلة أن الله تعالى إذا كلف العباد بالأفعال الشاقة، فإن مقتضى العدل أن يعطيهم من الثواب ما يزيد على هذه الأفعال، وإلا كان القديم تعالى ظالمًا عابثًا، بينما يرى أبو القاسم البلخي أن الله تعالى إنما كلفنا بالأفعال الشاقة لا من أجل ما يترتب عليها من الثواب، ولكن لما له على العباد من النعم العظيمة، والثواب يكون جودًا وتفضلًا، بَيْدَ أن القاضي عبد الجبار رد هذا القول ولم يرتضه[(٤)].

والأدلة التي استند إليها المعتزلة في هذا القول عقلية وسمعية، فأما الأدلة العقلية فمن أشهرها:

الأول: «أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات، وعرّفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فلابد أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه، ولا وجه له إلا أنا إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضررًا عظيمًا».

---

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٣٥، ١٣٦)، «الأصول الخمسة»: (ص٧٠) المنسوب للقاضي عبد الجبار.

(٢) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٣٦) للأشعري.

(٣) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٦٠)، «نظرية التكليف»: (ص٤٧٧).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦١٤، ٦١٧)، «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية»: (ص٣٣٦).

الثاني: «ما قاله الشيخ أبو هاشم، أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلابد أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبَّحات ويرغبنا في الإتيان بالواجبات، وإلا كان المكلف مغرًى بالقبح، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى»(١).

الثالث: أن الله توعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما توعد عليه، وإلا جاز عليه الخلف والكذب، ولو جاز الخلف في الوعيد لجاز الخلف في الوعد لأن الطريق في الموضعين واحدة(٢).

وأما الأدلة السمعية فهي كل ما جاء في القرآن من آيات تدل على أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما، ومن هذه الأدلة:

١- قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، قال القاضي عبد الجبار: «لأن هذا يدل على أن ما توعد الله به لا يتخلف»(٣).

٢- وقوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠]، قال الزمخشري: «والمعنى: فقد علم الله كيف يثيبه، وذلك واجبٌ عليه»(٤).

٣- كما استدلوا بعموم الآيات الدالة على الوعيد وأنها واردة في حق أهل الكبائر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله جل شأنه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦١٩-٦٢٠).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٣٦).

(٣) «تنزيه القرآن عن المطاعن»: (ص٣٩٨).

(٤) «الكشاف»: (٢/ ١٤٠).

جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧٤] وغيرها، على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، وهو الخلود في النار[١]، لكن عذابه يكون أخفَّ من عذاب الكافر[٢].

قال الإمام الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام ... فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم**»[٣].

قلت: ولأجل هذا لقبوا بالوعيدية.

وقد رتب المعتزلة على اعتقادهم في الوعد والوعيد القول بالإحباط والتكفير، ومرادهم بهما: أن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفَّر في جنب ما له من الثواب[٤]، قال الزمخشري في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]: «**أي: لا تحبطوا الطاعات بالكبائر**»[٥]، وقد وقع بينهم خلاف في ذلك.

فيرى جمهور المعتزلة أن الأقل لابد من أن يسقط بالأكثر ويزول.

ويرى بعضهم أن العقوبة لا تزول إلا بالتوبة، وأن كثرة الطاعات لا تأثير لها في تكفير السيئات[٦].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص ٦٥٦-٦٦٣).

(٢) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٧٤) ضمن (رسائل العدل والتوحيد).

(٣) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٣٦).

(٤) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٣٢).

(٥) «الكشاف»: (٥/ ٥٢٩).

(٦) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٢٤-٦٢٥).

واختلف الشيخان أبو علي وأبو هاشم الجبائيان في الموازنة بين الثواب والعقاب، فأنكره أبو علي، وأثبته أبو هاشم، وصورته -كما يقول القاضي-: **«أن يأتي المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءًا من العقاب، فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءًا من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعد ما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى، فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب ... وعلى هذا يصح قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزَّلزلة: ٧، ٨]»**[١].

فالثواب يسقط - عندهم - بوجهين: أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات، والثاني: بمعصية أعظم منها، وأيضًا العقاب المستحق من الله يسقط بأمرين: الأول: الندم على ما فعله من المعصية، والثاني: طاعة أعظم منها، وهناك أمر ثالث: وهو إسقاط الله العقاب وعفوه عن المعاصي، وقد اختلفوا فيه، فنفاه البغداديون، وأثبته البصريون، لكن قالوا: **«يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وألا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه»**[٢].

وبنوا أيضًا على قولهم في الوعد والوعيد نفي الشفاعة عن أهل الكبائر، لأن إثبات الشفاعة لهم ينافي أصلهم في الوعيد، والأدلة على ذلك عقلية وسمعية.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٢٨، ٦٢٩).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٤٤)، وينظر: «نظرية التكليف»: (ص٥٠١، ٥٠٢).

فمن الأدلة العقلية: «أن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو إما أن يشفع أو لا، فإن لم يشفع لم يجز لأن ذلك يقدح بإكرامه، وإن شفع لم يجز أيضًا، لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلا»[١].

ومن الأدلة السمعية: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾ [البَقَرَة: ٤٨] الآية، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وكل ذلك يدل على أن الفاسق لا شفاعة له، وأن الشفاعة إنما تكون للمؤمنين والتائبين[٢].

وأما حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٣]، فلم تثبت صحته، ولو صح فهو خبر آحاد لا يصح الاحتجاج به، أو يكون معناه: أن من ارتكب الكبائر ثم تاب فهو من أهل الشفاعة لا محالة، لئلا يتوهم المتوهم أن الشفاعة لا تكون إلا لمن أطاع الله أبدًا، ولم تكن منه معصية[٤].



---

(١) «المصدر السابق»: (ص٦٨٩).

(٢) ينظر: «الأصول الخمسة»: (ص٩٣) المنسوب للقاضي عبد الجبار.

(٣) أخرجه الترمذي (أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ١١) [ح٢٤٣٥، ٢٤٣٦]، وأبو داود (كتاب السنة، باب في الشفاعة) [ح٤٧٣٩]، وابن ماجه (أبواب الزهد، باب ذكر الشفاعة) [ح٤٣١٠] وغيرهم، عن جابر وأنس، وإسناده صحيح.

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٩٠)، «الأصول الخمسة»: (ص٩٤) المنسوب للقاضي عبد الجبار.

* **المَطلَبُ الثَّاني: الوعد والوعيد عند الشيعة الإمامية:**

لم يفرد الإمامية للحديث عن الوعد والوعيد أصلًا مستقلًّا كالمعتزلة، ولكنهم أدرجوا الكلام فيه ضمن الكلام عن أصل المعاد عندهم.

وقد عرفوا الوعد بأنه الإخبار عن وصول نفع إلى الموعود له في المستقبل، والوعيد بأنه الإخبار عن وصول ضرر إليه في المستقبل أيضًا[١].

وقد لخص اعتقادهم في الوعد والوعيد شيخهم الصدوق بقوله: «**اعتقادنا في الوعد والوعيد أن من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقابًا فهو فيه بالخيار، فإن عذبه فبعدله، وإن عفا عنه فبفضله، وما الله بظلام للعبيد، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾** [النساء: ٤٨، ١١٦]»[٢].

ويقول المجلسي: «**الله تعالى لا يخلف وعده بالثواب لمن أطاعه، ويمكن أن يخلف الوعيد بأن يغفر لمن عصاه من المؤمنين من غير توبة**»[٣].

وقد حكى الشيخ المفيد اتفاقهم على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله، وأن من عُذِّب بذنبه لم يخلد في العذاب ويخرج من النار إلى الجنة[٤].

لكنهم يرون أن المطيع مستحق للثواب، وأن الوعد يجب الوفاء به على الله تعالى، لا من جهة التفضل والجود، وإنما من جهة الاستحقاق والوجوب، وعلى هذا إجماعهم.

---

(١) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٠٧)، «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٥٧، ١٥٨).

(٢) «الاعتقادات»: (ص٦٧).

(٣) «العقائد»: (ص٧٩) للمجلسي.

(٤) ينظر: «أوائل المقالات»: (ص٤٦، ٤٧).

يقول أبو جعفر الطوسي: «**وأجمعت الأمة على أن الثواب يستحق دائمًا لا خلاف بينهم فيه**»[(١)]، واستدلوا على ذلك عقلًا بأن التكليف لابد أن يكون لفائدة، وإلا كان عبثًا، وهو محال على الله تعالى، وهذه الفائدة تعود على العبد في الآجل، وهي الثواب المستحَق بالطاعة، وأن التكليف إلزام مشقة، وإلزام المشقة من غير عوض قبيح عقلًا، وبأن عدم الوفاء بما توعد به لا يعد خُلفًا منه بنظر الناس، بل يرونه مستحسنًا؛ لأنه من باب العفو والإحسان اللذين هما من حقوقه، ومن صفاته الثابتة لذاته تعالى[(٢)].

واستدلوا شرعًا بقول الله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: ١٧، الأحقَاف: ١٤، الوَاقِعة: ٢٤] وأمثالها من الآيات[(٣)].

كما استدلوا ببعض المرويات، ومنها: عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «**من وعده الله على عمل ثوابًا فهو مُنجزُه له، ومن أوعده على عمل عقابًا فهو فيه بالخيار**»[(٤)].

ومذهب الإمامية في نصوص الوعيد التي أخذ المعتزلة بعمومها، أن هذا العموم معارض بعموم النصوص التي تضمنت الوعد بالمغفرة والعفو عن الذنوب، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّساء: ٤٨، ١١٦]، وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡۖ﴾ [الرّعد: ٦]، وغيرها من الآيات، وهذه النصوص توجب تأويل نصوص الوعيد على أحد معنيين:

---

(١) «الاقتصاد»: (ص١١٠).

(٢) ينظر: «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص٢٢٩).

(٣) ينظر: «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٥٨، ١٥٩).

(٤) «التوحيد»: (باب الأمر والنهي والوعد والوعيد): (ص٤٤٤).

الأول: أن المراد بالخلود المكث الطويل.

الثاني: أنها في حق الكفار[١].

وإنما أوَّلوا نصوص الوعيد دون نصوص الوعد، لأنها -عندهم- أرجح من حيث إن العاصي أتى بأكبر الطاعات وهي الإيمان، ولم يأت بأكبر المعاصي وهي الكفر، فوجب ترجيح وعده على وعيده، ولأن صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد؛ لأن إهمال الوعيد كرم، وإهمال الوعد لؤم[٢].

هذا، وقد حكى الإمام الأشعري اختلاف الروافض في الوعيد على قولين:

فالفرقة الأولى: يثبتون الوعيد على مخالفيهم، ولا يقولون بإثبات الوعيد فيمن قال بقولهم.

والفرقة الثانية: يذهبون إلى إثبات الوعيد في حق كل مرتكبي الكبائر من موافقيهم أو مخالفيهم، وأنهم مخلدون في النار، كالمعتزلة[٣].

قلت: وقد وجدت شواهد ودلائل هذين القولين في كتب الإمامية.

أما الأول فكتب الشيعة الإمامية طافحة بتكفير مخالفيهم والحكم عليهم بخلودهم في النار، ومن الأمثلة قول المفيد: «**واتفقت الإمامية على أن أصحاب البدع كلهم كفار، وأن على الإمام أن يستتيبهم عند التمكن بعد الدعوة لهم وإقامة البينات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب وإلا قتلهم لردتهم عن الإيمان، وأن من مات منهم على تلك**

---

(١) ينظر: «جمل العلم والعمل»: (٣/ ١٧)، «النافع يوم الحشر»: (ص١٢٤)، «كشف المراد»: (ص٥٦٣).

(٢) ينظر: «دراسات في العقيدة الإسلامية»: (ص٣٢٠).

(٣) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ١٢٦).

البدعة فهو من أهل النار»[١]، ولا شك أن جميع مخالفيهم من أصحاب البدع عندهم.

ويحتج المجلسي على كفر المخالفين بإنكارهم الإمامة وهي من أصول الدين، ويرد على من قال من الإمامية بخروجهم من النار، فيقول: «**فإذا عرفت ما ذكره القدماء والمتأخرون من أساطين العلماء والإمامية ومحققيهم عرفت ضعف القول بخروجهم -أي: المخالفين- من النار، والأخبار الواردة في ذلك أكثر من أن يمكن جمعه في باب أو كتاب، وإذا كانوا في الدنيا والآخرة في حكم المسلمين فأي فرق بينهم وبين فساق الشيعة؟ وأي فائدة فيما أجمع عليه الفرقة المحقة من كون الإمامة من أصول الدين ردًّا على المخالفين القائلين بأنه من فروعه؟!**»[٢].

وأما الثاني فقد نصت بعض مصادرهم على أن طائفة منهم قالت بخلود أصحاب الكبائر في النار، يقول الحلي: «**ذهب كثير من أصحابنا الإماميَّة إلى أنَّ المؤمن الفاسق لا يخلد في النَّار قطعًا، ويجوز ألا يدخلها أصلًا، وقالت الوعيديَّة بالخلود**»[٣].

قلت: وتعبيره بالكثير يثبت أن القليل منهم وافق المعتزلة في الوعيد، ولعلهم بنو نوبخت، لما سيأتي من موافقتهم المعتزلة في القول بالإحباط، وهو من لوازم القول بوجوب الوعيد.

وبناء على ما سبق يرى جمهور الإمامية بطلان الإحباط أو التحابط -كما عبَّر بعضهم- الذي ذهب إليه المعتزلة، وذلك لاستلزامه الظلم، ولقول الله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]،

(١) «أوائل المقالات»: (ص٤٩)، وللتوسع ينظر: «الفكر التكفيري عند الشيعة.. حقيقة أم افتراء» لعبد الملك الشافعي.

(٢) «بحار الأنوار»: (٨/ ٣٦٨).

(٣) «أنوار الملكوت في شرح الياقوت»: (ص١٧٤).

ولقوله: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ﴾ [آل عمران: ١١٥][(١)]؛ ولأن الإحباط يؤدي إلى عدم الوفاء بالوعد والوعيد؛ لأنه تعالى قد وعد المطيعين بالثواب وتوعد العاصين بالعقاب، ولازم الإحباط عدم الثواب على الطاعات، وهو يتنافى مع ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب الوفاء بالوعد[(٢)].

فالإمامية يرون أن القول بالإحباط مناقض لقول المعتزلة بوجوب إنفاذ الوعد على الله تعالى، وهذا إلزام لهم لا يمكنهم الانفكاك عنه.

يقول الطوسي: «**ولا تحابط عندنا بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحَق عليها من ثواب وعقاب، ومتى ثبت استحقاق الثواب فإنه لا يزيله شيء من الأشياء، والعقاب إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله شيء من الأشياء عندنا إلا التفضل**»[(٣)].

وعلى هذا جميع الإمامية عدا بني نوبخت فإنهم وافقوا المعتزلة[(٤)].

لكن يشكل على ما تقدم أن جميع الإمامية الاثني عشرية يرون أن «**حب عليٍّ حسنة لا تضر معها سيئة، وبغض عليٍّ سيئة لا تنفع معها حسنة**»[(٥)]، وهذا إقرار منهم بالإحباط، فغلَوا في الإرجاء في حق موافقيهم، أما في حق مخالفيهم فيرون أن عدم الاعتقاد بإمامة الأئمة، وإشراك غيرهم فيها يحبط جميع الطاعات، مستدلين بقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥] وتفسيرها

---

(١) ينظر: «كشف المراد»: (ص٥٥٩)، «المسلك في أصول الدين»: (ص١١٩، ١٢٠)، «الإلهيات»: (٢/ ٨٦٣-٨٦٥) للسبحاني.

(٢) ينظر: «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»: (ص٢١٥).

(٣) «الاقتصاد»: (ص١١٧).

(٤) ينظر: «أوائل المقالات»: (ص٨٢).

(٥) ينظر: «عوالي اللئالي»: (٤/ ٨٦) لابن أبي جمهور الأحسائي، «المناقب»: (ص٧٦) للخوارزمي.

عندهم: لئن أمرت بولاية أحد مع ولاية عليٍّ من بعدك ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين[١].

فصارت حسنة حب عليٍّ ﷺ محبطةً لجميع سيئات شيعتهم، وصارت سيئة بغض عليٍّ ﷺ وعدم الاعتراف بإمامة الأئمة محبطةً لجميع حسنات مخالفيهم، ولا شك أن جميع مخالفيهم مبغضون لعليٍّ ﷺ حسب اعتقادهم.

كما خالفوهم في الشفاعة، يقول الصدوق: «**اعتقادنا في الشفاعة أنها لمن ارتضى الله دينه من أهل الكبائر والصغائر ... والشفاعة لا تكون لأهل الشك والشرك، ولأهل الكفر والجحود، بل تكون للمذنبين من أهل التوحيد**»[٢].

ويرون أن حقيقة الشفاعة: إسقاط المضار المستحقة، لا كما يقول المعتزلة زيادة المنافع[٣]، مستدلين بقول النبي ﷺ: «**إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[٤]، وهذا الخبر وإن كان غير متواتر، فإنه متلقى بالقبول فيخرج عن حكم الآحاد، لا سيما وقد نقل في معناه ما بانضمامه يصير معناه متواترًا، فلا ينكره إلا معاند[٥].

لكنهم لا يجعلون هذه الشفاعة للنبي ﷺ وحده، بل يعتقدون أن الأئمة أيضًا يشفعون، يقول المقداد السيوري: «**واعلم أن مذهبنا أن الأئمة ﵈ لهم الشفاعة في عصاة شيعتهم، كما هو لرسول الله ﷺ من غير فرق، لإخبارهم ﵈ بذلك مع عصمتهم النافية للكذب عنهم**»[٦].

---

(١) ينظر: «تفسير القمي»: (٢/ ٢٥١)، «التفسير الصافي»: (٦/ ٢٨٠) للفيض الكاشاني.

(٢) «الاعتقادات»: (ص٦٦)، وينظر: «أوائل المقالات»: (ص٤٧).

(٣) ينظر: «كشف المراد»: (٥٦٤، ٥٦٥).

(٤) «بحار الأنوار»: (أبواب المعاد، الشفاعة): (٨/ ٣٤).

(٥) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٢٦)، «المسلك في أصول الدين»: (ص١٢٦-١٢٨).

(٦) «النافع يوم الحشر»: (ص١٢٦).

وهذه الشفاعة التي يقوم بها النبي ﷺ والأئمة إنما تكون خاصة بشيعتهم يوم القيامة، يروون عن أبي عبد الله عليه السلام **«أن الشيعة يوم القيامة يجمعون فيقال لهم: من أنتم؟ فيقولون: نحن العلويون، نحن ذرية محمد رسول الله ﷺ، نحن أولاد علي ولي الله، نحن المخصوصون بكرامة الله، نحن الآمنون المطمئنون، فيجيئهم النداء من عند الله ﷻ: اشفعوا في محبيكم وأهل مودتكم وشيعتكم، فيشفعون»**[1].

بل الشيعة أنفسهم يشفعون فيدخلون أحباءهم الجنة وأعداءهم النار، يروون عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **«شيعتنا من نور الله خلقوا، وإليه يعودون، والله إنكم لملحقون بنا يوم القيامة وإنا لنشفع فنشفع، ووالله إنكم لتشفعون فتشفعون، وما من رجل منكم إلا وسترفع له نار عن شماله وجنة عن يمينه فيدخل أحباءه الجنة، وأعداءه النار»**[2].

قلت: وهم بهذا صاروا أشد غلوًّا من المعتزلة في الشفاعة.

* **المطلب الثالث: تأثر الإمامية بالمعتزلة في الوعد والوعيد:**

من خلال عرض مذهب كلٍّ من المعتزلة والإمامية في الوعد والوعيد، تبين ما يلي:

١- أفرد المعتزلة للوعد والوعيد أصلًا مستقلًّا به، وذلك للرد على مخالفيهم من المرجئة -كما يصفونهم-، بينما لم يفرد الإمامية لهذه المسألة أصلًا مستقلا، وإنما أدرجوه ضمن أصل المعاد عند الحديث عن الثواب والعقاب في الآخرة، مخالفين -في الظاهر- مذهب المعتزلة.

(١) «بحار الأنوار»: (أبواب المعاد، الشفاعة): (٨/ ٣٦-٣٧).

(٢) المصدر السابق: الموضع نفسه.

٢- تأثر الإمامية بالمعتزلة في القول بوجوب إنفاذ الوعد، وهذا منهم مبنيٌّ على تأثرهم بالمعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، والإيجاب على الله تعالى.

٣- ومع وجود طائفة قليلة من الإمامية تأثروا بالمعتزلة في الوعيد وحكموا على أصحاب الكبائر بالخلود في النار، وأن جمهورهم يرى عدم خلوده، إلا أنه تبين أن هذا القول في حقيقته على خلاف ذلك، فقد حكموا على جميع مخالفيهم بالخلود في النار، فكانوا أشد غلوًّا من المعتزلة، وصاروا وعيدية بالنسبة لمن خالفهم دون من هم على مذهبهم.

٤- كما تأثر الإمامية بالمعتزلة في الاستدلال بالأدلة العقلية على وجوب إنفاذ الوعد، وزادوا -كعادتهم- الاستدلال بالأحاديث والمرويات عن آل البيت ﷺ.

٥- ولأن الإمامية -في الظاهر- خالفوا المعتزلة في الوعيد، فقد خالفوهم -في الظاهر أيضًا- في مسألة الإحباط.

٦- وكذلك في الشفاعة خالفوا المعتزلة -في الظاهر- فأثبتوا الشفاعة لأهل الكبائر، وفي الحقيقة أنها عندهم تكون للأئمة في حق شيعتهم وأتباعهم دون مخالفيهم وأعدائهم.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في الوعد والوعيد**

من خلال العرض السابق لأدلة كلٍّ من المعتزلة والإمامية العقلية والنقلية يتبين أنها لا تخلو من استدلالات واهية، حيث غلَّب المعتزلة نصوص الوعيد على نصوص الوعد، وأعمَوا أبصارهم عن نصوص العفو والمشيئة، والإمامية وإن خالفوهم في الظاهر، إلا أنهم في الحقيقة كانوا أشد منهم غلوًّا حين جعلوا نصوص الوعد والعفو لمن هو على

مذهبهم، وجعلوا نصوص الوعيد خاصة بمن خالفهم، ناسيين هذا التعصب المقيت لأئمتهم، وهم منه براء، وهذا بيان أهم النقود التي وجهت لأدلة كلا المذهبين:

أولًا: مذهب أهل السنة والجماعة يقوم على الجمع بين نصوص الوعد والوعيد، وتفسير بعضها ببعض، من غير تأويل أو تبديل شيء منها، وأن لحوق الوعيد بمن قام به سببُه لا يعني تحتمَ نفاذِه ووقوعه، بل هو موقوف على تحقق شروطه وانتفاء موانعه، والموانع من إنفاذ الوعيد أقسام:

الأول: موانع من العبد المذنب، وهي التوبة والاستغفار والحسنات الماحية.

الثاني: موانع من الخلق، وهي الدعاء والإهداء والشفاعة.

الثالث: موانع من الله تعالى، وهي المصائب المكفرة والعفو الإلهي[(١)].

ثانيًا: استدلالهم بأن الله تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات، وعرَّفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، وهذا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب، ظاهر البطلان:

١- لأن هذا مبني على أصلهم الباطل وهو إيجاب الثواب والعقاب على الله، وأن العبد يدخل الجنة استحقاقًا لها بعمله، وهو في غاية الفساد، لما رواه أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لن ينجي أحدًا منكم عملُه**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة**»[(٢)].

قال الإمام النووي ﵀: «**وفي ظاهر هذه الأحاديث دلالة لأهل الحق**

---

(١) ينظر تفصيل ذلك في: «موانع إنفاذ الوعيد» د/ عيسى السعدي.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل) [ح٦٤٦٣]، ومسلم (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله) [ح٢٨١٦].

أنه لا يستحق أحدٌ الثوابَ والجنةَ بطاعته»[١].

٢- لا يلزم أن يقتصر الغرض من الإيجاب والتحريم والتعريف على استحقاق الثواب والعقاب فحسب، بل قد يكون ذلك لغرض آخر، كحصول السرور بالمدح على أداء الواجب، واحتمال المشاق في طاعة الخالق[٢].

ثالثًا: وأما الاستدلال بأن عدم إنفاذ الوعيد فيه إغراء للمكلف بالقبائح، فغير صحيح، لأن نصوص الوعيد المتضمنة للعقاب قطعية، وتجويز العفو ظني، لأنه معلق على المشيئة، قال الإمام عضد الدين الإيجي: **«شمول الوعيد، وتعريض الكل للعقاب، وظن الوفاء بالوعيد، فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالًا مرجوحًا لا ينافي ذلك»**[٣].

قلت: قوله: **«واحتمال العفو عن البعض احتمالًا مرجوحًا»** فيه نظر؛ إذ قد يكون احتمال العفو راجحًا، وذلك إذا اقترن بالتوبة الصادقة، والحسنات الماحية، والمصائب المكفِّرة وغيرها، وقد يكون العفو عن جميع الذنوب لا عن بعضها، والله أعلم.

رابعًا: وأما قولهم: لو لم يقع الوعد والوعيد، لجاز الخُلف والكذب، فباطل، وقد أجيب عنه بأجوبة، منها:

١- أن غاية ما يدل عليه هو وقوع العقاب، فأين دليل الوجوب؟[٤].

٢- أن الوعد والوعيد مشروطان بشروط وقيود معلومة في نصوص الكتاب والسنة، فالوعد مشروط بقبول العمل، والوعيد مشروط بعدم العفو

---

(١) «شرح صحيح مسلم»: (٥/ ٦٨٣)، وينظر: «فتح الباري»: (١١/ ٣٠٢).

(٢) ينظر: «شرح المقاصد»: (٥/ ١٢٨).

(٣) «المواقف»: (ص٣٧٦).

(٤) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٣٧٦)، «شرح المقاصد»: (٥/ ١٢٩).

والتوبة، وعليه فمن أذنب وتاب، أو عفا الله عنه دون توبة، لم يكن ذلك خلفًا أو كذبًا، لأن الوعيد غير وارد في حقه[(١)].

٣- العرب لا تعدُّ إخلاف الوعيد ذمًّا، بل جودًا وكرمًا، قال الشاعر:

وإني إن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[(٢)]

قلت: إذا كان هذا كمالًا في حق المخلوق، فهو في حق الخالق أكمل وأولى، لكنه وإن كان يسمى في حق المخلوقين خُلفًا، فهو في حق رب العالمين يسمى مغفرة وعفوًا، وعليه يحمل قول من قال: إن إخلاف الوعيد جائز في حقه تعالى، خلافًا لمن منعه[(٣)]، والتحقيق أنه خلاف لفظي، والله أعلم.

٤- أن معنى آيات الوعيد: إنشاء الوعيد، لا الإخبار به، فهي لا تتصف بالصدق والكذب، لأنهما من صفات الخبر دون الإنشاء، فلا يلزم الكذب في إخلاف الوعيد[(٤)].

قلت: وفيه نظر، فإن التركيب في الآيات خبريٌّ لا إنشائي، والتوعد بالعقاب في المستقبل لا يدل على إنشائه، بل يدل على تحقق وقوعه مستقبلًا، والله أعلم.

٥- قال الإمام علي القاري رحمه الله[(٥)]: «**الأخلص في الجواب عن المعتزلة**

---

(١) ينظر: «القول السديد في خلف الوعيد»: (ص٣٣-٣٤) لملا علي القاري.

(٢) ينظر: «ديوان عامر بن الطفيل»: (ص٥٨).

(٣) ينظر: «الفصل»: (٤/ ٩٣، ٩٤)، «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ٢٧٩)، «القول السديد في خلف الوعيد»: (ص٢٤، ٢٥)، «أضواء البيان»: (٧/ ٦٨٥) للشنقيطي.

(٤) ينظر: «المعتزلة وأصولهم الخمسة»: (ص٢٣٠).

(٥) هو نور الدين علي بن محمد سلطان الهروي القاري الحنفي، ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها سنة ١٠١٤هـ، ممن جمع بين العلوم النقلية والعقلية، ومن مؤلفاته: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، وشرح مشكاة المصابيح. ينظر: «البدر الطالع»: (ص٤٨٤، ٤٨٥) للشوكاني، «الأعلام»: (٥/ ١٢) للزركلي.

بالفرق بين استحالة وقوع الخلف في وعيده وبين الوجوب عليه، فإن إيجاد المحال محال في حق الله تعالى، ولا يقال: إنه حرام عليه؛ لأن الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام، ولا تتعلق القدرة بالمحال لعدم المشيئة به في حال من الأحوال»[1].

أي: أن استحالة خلف الوعيد لا يلزم منها وجوب إنفاذ الوعيد في حقه تعالى، وقد سبق الرد على قول المعتزلة في الوجوب على الله تعالى.

قلت: ولا يخفى ما فيه من التكلف، وأسلم هذه الردود وأقواها -في رأيي- هو الثاني.

خامسًا: وأما استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٨-٢٩] فغير صحيح لأمرين:

١- لأن الوعيد إما أن يتوجه إلى المشرك أو إلى العاصي، فأما المشرك الذي مات على الشرك فهو مخلد في النار لا محالة، وأما العاصي من أهل التوحيد فهو تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه على قدر ذنبه وإن شاء عفا عنه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦] وهذا هو القول الذي أخبر الله ﷻ أنه لا يبدَّل.

٢- سياق الآيات يدل على أن هذا الوعيد في الآية التي استدلوا بها وارد في حق المشركين، فقبلها قول الله جل وعلا: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ ﴿٢٥﴾ الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ﴾ [ق: ٢٤-٢٦].

---

(١) «القول السديد في خلف الوعيد»: (ص٣٤).

سادسًا: وأما استدلالهم بقول الله ﷻ: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠] فلا يصح لوجوه:

١- أن هذا مبني على أصلين باطلين: الأول: أن العبد يدخل الجنة استحقاقًا بعمله، والثاني: القول بالوجوب على الله تعالى، وقد سبق بيان فسادهما.

٢- أن هذا من الله ﷻ على سبيل التفضل والكرم لا على سبيل الوجوب والاستحقاق، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فَاطِر: ٣٥][1].

٣- إنما عبر في الآية بالوقوع ليدل على الثبوت واللزوم، لا على الوجوب[2].

سابعًا: وأما الاستدلال بعموم الآيات الدالة على الوعيد، فخطأ ظاهر، من وجوه:

١- أن المعتزلة نظروا بعين عوراء، فتمسكوا بنصوص الوعيد ولم يلتفتوا إلى نصوص الوعد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «**لكن التحقيق الجمع بين نصوص الوعد والوعيد، وتفسير بعضها ببعض من غير تبديل شيء منها**»[3].

٢- جاءت كثير من نصوص الكتاب والسنة بجواز العفو عن أهل الكبائر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨، ١١٦] خص الشرك بأنه لا يغفره، وما عداه لم يجزم بمغفرته بل علقه بالمشيئة[4].

---

(١) ينظر: «مفاتيح الغيب»: (١١/ ١٦) للرازي.

(٢) ينظر: «روح المعاني»: (٥/ ١٢٨) للألوسي.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ٢٧٩)، وينظر: «الفصل»: (٤/ ٨٤) لابن حزم.

(٤) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ١٥).

وقوله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، فوجب أن يكون الغفران المعلَّق بالمشيئة هو غفران الذنوب سوى الشرك بالله تعالى قبل التوبة[١].

ومن الأحاديث ما روى أبو ذر الغفاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«أتاني آتٍ من ربي، فأخبرني -أو قال: بشرني- أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة»** قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: **«وإن زنى وإن سرق»**[٢]. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: **«وفي الحديث أن أصحاب الكبائر لا يخلدون في النار»**[٣].

٣- كثير من الآيات التي استدل بها المعتزلة واردة في حق الكافرين والمشركين، فهي في غير محل النزاع، كقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البَقَرَة: ٨١] فإن الكافر أو المشرك يأتي وقد أحاطت به سيئاته يوم القيامة فليس له حسنة[٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [الزّخرُف: ٧٤]، المراد بالمجرمين في الآية الكفار[٥].

٤- المراد بالخلود في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النِّساء: ١٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النِّساء: ٩٣] وغيرهما من الآيات إما أن يراد به حقيقته، ويحمل على المستحل، أو أن هذا

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٥٦٥).

(٢) أخرجه البخاري (كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله) [ح١٢٣٧].

(٣) «فتح الباري»: (٣/ ١٣٣).

(٤) ينظر: «تفسير القرآن العظيم»: (١/ ١٧٠) لابن كثير، «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٤٠٧) للقرطبي.

(٥) ينظر: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»: (٢٠/ ٦٤٧) لابن جرير.

جزاءه لو جوزي مع إمكان ألا يجازى بأن يتوب أو يعمل عملًا صالحًا يرجح بعمله السيء، أو أن ذلك وارد مورد التغليظ والزجر، أو المراد بالخلود المكث الطويل[١].

٥- قال الإمام الرازي رحمه الله: «**أجمع المسلمون على كونه تعالى عَفُوًّا، والعَفْوُ لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحَق**»[٢].

ثامنًا: وأما قول المعتزلة بالإحباط، فلا شك في بطلانه لما يلي:

١- قولهم بأن الذنب الواحد يحبط جميع الأعمال خلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وللنصوص الكثيرة الدالة على أن الله لا يضيع أجر من أحسن عملًا[٣].

٢- دل القرآن على أن إحباط الحسنات لا يكون إلا بالشرك والردة عن الإسلام، قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «**فجعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها، لكن ليس شيء يبطل جميع السيئات إلا التوبة، كما أنه ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة**»[٤].

٣- ثم إن هذا القول مبني على أصلهم في الوعيد، وهو خلود أصحاب الكبائر في النار، وقد بينا بطلانه آنفًا، ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع[٥].

---

(١) ينظر: «شرح العقيدة الواسطية»: (ص٦٢) د/ محمد خليل هراس.

(٢) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: (٢٣٧).

(٣) ينظر: «شرح المقاصد»: (٥/ ١٤٢).

(٤) «مجموع الفتاوى»: (١٢/ ٢٥٩).

(٥) ينظر: «المواقف»: (ص٣٧٩).

٤- أن القرآن دل على ترجيح الحسنات على السيئات، قال سبحانه: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠][١].

٥- العقل يقطع بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا، أو جرعة من الخمر[٢].

تاسعًا: وأما إنكارهم الشفاعة لأهل الكبائر يوم القيامة، فمن أبطل الباطل، لأمور كثيرة منها:

١- أن دليلهم العقلي مبني على أن المكلف لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته وإنما يدخلها استحقاقًا بعمله، وقد سبق بيان بطلانه، وعليه فلا مانع من أن يشفِّع الله نبيه ﷺ فيمن شاء من أهل الكبائر من أمته، للأدلة المتضافرة على ذلك[٣].

٢- الآيات التي استدل بها المعتزلة على نفي الشفاعة كلها في حق الكافرين، فلا دلالة فيها على نفي الشفاعة عن أهل الكبائر الموحدين، فقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٍ شَيۡـًٔا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٤٨] فالمراد بالنفس في الآية بإجماع المفسرين: النفس الكافرة، لا كل نفس، فهو من العام الذي أريد به الخاص[٤]، وقوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] المراد بالظلم هنا: الظلم الأكبر الذي هو الشرك كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمَان: ١٣]، فالظالمون الذين نفيت عنهم الشفاعة

---

(١) ينظر: «أبكار الأفكار»: (٤/ ٣٨٨).

(٢) ينظر: «شرح المقاصد»: (٥/ ١٤٢).

(٣) ينظر: «المعتزلة وأصولهم الخمسة»: (ص٢٤٥).

(٤) ينظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٣٢٣).

في الآية هم المشركون[١]، وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] هم الموحدون الذين ارتضاهم الله للشفاعة[٢]، بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧]. قال الإمام الرازي رحمه الله: «**دلت الآية على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ... والتقدير: أن هؤلاء لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا التوحيد والنبوة**»[٣].

قلت: وقد يقال: إن نفي الشفاعة عن الكافرين يدل بمفهومه على إثباتها للموحدين، فصارت هذه الآيات التي استدلوا بها حجة عليهم، لا لهم، والله أعلم.

وأيضًا ففي هذه الآيات نفي الشفاعة التي يثبتها أهل الشرك ومن شابههم الذين يظنون أن للخلق عند الله من القدر أن يشفعوا عنده بغير إذنه، كما يشفع الناس بعضهم عند بعض، وقد حكى الله عنهم ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقال ﷻ مبطلًا زعمهم: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦][٤].

٣- وأما حديث: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[٥]، فهو حديث صحيح

---

(١) ينظر: «جامع البيان»: (٢٠/ ٣٠٢) للطبري، «روح المعاني»: (٢٤/ ٥٩) للألوسي.

(٢) ينظر: «جامع البيان»: (١٦/ ٢٥٢)، «مفاتيح الغيب»: (٢٢/ ١٦٠) للرازي.

(٣) «المصدر السابق»: (٢١/ ٢٥٤).

(٤) ينظر: «مجموع الفتاوى»: (١/ ١١٣-١١٥).

(٥) أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب في الشفاعة) [ح٤٧٠٦]، والترمذي) أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ١١) [ح٢٤٣٥] وقال: «حسن صحيح»، وأحمد في «المسند»: (١١/ ١٢٠) [ح١٣١٥٥] وغيرهم عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

ثابت لا مطعن فيه[١]، ثم إنه قد جاءت أحاديث كثيرة بمعناه يرقى بها إلى التواتر[٢]، فليس آحادًا كما يزعم المعتزلة، ومن هذه الأحاديث:

حديث الشفاعة الطويل وفيه: **«فيقال: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول: يا رب، أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجدًا، فيقال: يا محمد ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدًا، فيقال: يا محمد ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقول: انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل»**.

وفي رواية عند مسلم: **«فأقول يارب ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله، قال: ليس ذاك لك -أو قال: ليس ذاك إليك-، ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي وجِبريائي لأخرجن من قال: لا إله إلا الله»**[٣].

---

(١) وممن صححه: الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١٠/ ٢١٣)، وابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٣٠٧)، والشوكاني في «فتح القدير»: (١/ ٧١٣)، وغيرهم.

(٢) ينظر: «قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»: (ص٣٠٣) للسيوطي، «نظم المتناثر من الحديث المتواتر»: (ص٢٣٤-٢٣٦) للكتاني.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) [ح٧٥١٠]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب الشفاعة)، [ح١٩٣] عن أنس بن مالك ﵁.

ومنها: حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: «... **فيقول الله ﷻ: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط**»[1].

عاشرًا: وأما دعوى الإمامية أن جميع مخالفيهم مخلدون في النار لإنكارهم الإمامة التي هي من أصول الدين وأركان الإيمان، وأن الشفاعة خاصة بشيعتهم، وأن حب علي ﷺ كافٍ لدخول الجنة والنجاة من النار، فمنكر من القول وزور، لما يلي:

١- أركان الإسلام التي جاء بها رسول الله ﷺ بينها بقوله - جوابًا على سؤال جبريل: ما الإسلام؟ -: «**الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا**»، وأركان الإيمان بينها أيضًا بقوله - جوابًا على سؤال جبريل: ما الإيمان؟ -: «**الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[2]، ولم يذكر الإمامة ضمن أركان الإسلام والإيمان، فدل على أنها ليست من أصول الدين، ولا يكفر منكرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «**فنحن نعلم بالاضطرار من دين محمد بن عبد الله ﷺ أن الناس كانوا إذا أسلموا لم يَجعل إيمانهم موقوفًا على معرفة الإمامة، ولم يَذكر لهم شيئًا من ذلك، وما كان أحدَ أركان الإيمان لابد أن يبينه الرسول ﷺ لأهل الإيمان ليحصل لهم به الإيمان، فإذا علم بالاضطرار أن هذا لم يكن الرسول ﷺ**

---

(١) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم) [ح١٨٣].

(٢) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان) [ح٨] عن عمر بن الخطاب ﷺ.

يشترط في الإيمان، علم أن اشتراطه في الإيمان باطل»(١).

٢- جاءت روايات في كتبهم تدل على أن بعض محبي عليٍّ وآله ﷺ يدخلون النار مناقضة لادعائهم شاهدة بكذبهم وافترائهم، منها:

- عن أبي جعفر عن أبيه عن جده ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنه إذا كان يوم القيامة وسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار مكث عبد في النار سبعون خريفًا والخريف سبعون سنة، ثم إنه يسأل الله ﷻ ويناديه فيقول: يا رب أسألك بحق محمد وأهل بيته لما رحمتني. فيوحي الله جل جلاله إلى جبريل ﷺ: اهبط إلى عبدي فأخرجه، فيقول جبريل: وكيف لي بالهبوط في النار؟ فيقول الله تبارك وتعالى: إني قد أمرتها أن تكون عليك بردًا وسلامًا، قال: فيقول: يا رب فما علمي بموضعه؟ فيقول: إنه من جُبٍّ من سجين، فيهبط جبريل إلى النار فيجده معقولا على وجهه فيخرجه فيقف بين يدي الله عزوجل. فيقول الله تعالى: يا عبدي كم لبثت في النار تناشدني؟ فيقول: يا رب ما أحصيه، فيقول الله ﷻ له: أما وعزتي وجلالي لولا من سألتني بحقهم عندي لأطلت هوانك في النار، ولكنه حتم على نفسي ألا يسألني عبدٌ بحق محمد وأهل بيته إلا غفرت له ما كان بيني وبينه، وقد غفرت لك اليوم، ثم يؤمر به إلى الجنة**»(٢).

- وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: نظر النبي ﷺ إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: «**هذا خير الأولين والآخرين من أهل السماوات والأرضين، هذا**

(١) «منهاج السنة النبوية»: (١/ ١٠٩)، وينظر أيضًا: (١/ ٧٦، ٧٧).

(٢) «بحار الأنوار»: (أبواب ما يتعلق بوفاتهم من أحوالهم، باب أنهم شفعاء الخلق. . .): (٢٧/ ٣١٢).

سيد الوصيين، وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين، إذا كان يوم القيامة جاء على ناقة من نوق الجنة قد أضاءت القيامة من ضوئها وعلى رأسه تاج مرصع بالزبرجد والياقوت، فتقول الملائكة: هذا ملَك مقرب، ويقول النبيون: هذا نبي مرسل، فينادي مناد من بطنان العرش: هذا الصديق الأكبر، هذا وصي حبيب الله، هذا علي بن أبي طالب، فيقف على متن جهنم، فيخرج منها من يحب ويدخل فيها من يبغض، و يأتي أبواب الجنة فيدخل أولياءه الجنة بغير حساب»[1].

فهذا يدل صريحًا أن بعض من يحب عليًّا رضي الله عنه يدخل النار، ولو كان حب علي رضي الله عنه مانعًا من دخول النار، فلمَ دخلها؟!

٣- قال الشيخ محمود شكري الألوسي رحمه الله: **«ولا يفقهون أن حب الله تعالى وحب رسوله ﷺ لما لم يكن كافيًا في النجاة والخلاص من العذاب بلا إيمان وعمل صالح، كيف يكون حب علي رضي الله عنه كافيًا؟!»**[2].



(١) «بحار الأنوار»: (أبواب ما يتعلق بوفاتهم من أحوالهم، باب أنهم شفعاء الخلق...): (٢٧/ ٣١٥).

(٢) «مختصر التحفة الاثني عشرية»: (ص٢٠٤).

المَبْحَثُ الثَّانِي
المنزلة بين المنزلتين

وفيه أربعة مطالب:

* **المَطْلَبُ الأَوَّلُ: المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة:**

يعد القول بالمنزلة بين المنزلتين هو السبب في نشأة المعتزلة وافتراقها عن جماعة المسلمين على يد واصل بن عطاء وقرينه عمرو بن عبيد.

ويشرح لنا أبو الحسين الخياط سبب اعتقاد المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، وأنهم لم يبتدعوا قولًا محدَثًا، وإنما تمسكوا بالمجمع عليه، وتركوا المختلف فيه! قائلًا: «**إن واصل بن عطاء** رحمه الله **لم يُحدث قولًا لم تكن الأمة تقول به، فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم فأخذ بما أجمعوا عليه، وأمسك عما اختلفوا فيه**»(١).

ومراده: أن المعتزلة -في رأيهم- توسطوا بين تسمية الخوارج له كافرًا، وبين تسمية أهل السنة -وهم المرجئة في زعمهم- له مؤمنًا، فجعلوه في منزلة بين الكفر والإيمان.

---

(١) «الانتصار»: (ص١٥٢).

ومعنى المنزلة بين المنزلتين في أصل اللغة: شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، وفي اصطلاحهم: العلم بأن لصاحب الكبيرة اسمًا بين الاسمين، فلا يكون اسمه مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما يسمى فاسقًا، وحكمًا بين الحكمين، فليس حكمُه حكمَ الكافر، ولا حكمَ المؤمن، بل يفرد له حكمٌ ثالث، وهو الخروج من الإيمان وعدم الدخول في الكفر، وتعرف هذه المسألة في كتب العقائد ب (الأسماء والأحكام).

قال القاضي عبد الجبار: **«وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن»**[(١)]، وعلى هذا أجمعوا[(٢)].

وقد اعتمدوا على السمع للاستدلال على مذهبهم معرضين عن أصلهم في الاستدلال العقلي؛ لأن هذه المسألة كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم بالعقل[(٣)].

ودليلهم على أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا: هو ما ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والبراءة منه والعذاب الدائم، والمؤمن يستحق المدح والمحبة والولاية والوعد بالجنة، قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [التوبة: ٧٢] الآية وغير ذلك من الآيات.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»: (ص٦٩٧)، وينظر أيضًا: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٢) ينظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص٣٥٠)، «طبقات المعتزلة»: (ص٨) لابن المرتضى.

(٣) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٣٨).

لكنهم وإن منعوا وصفه بالإيمان فإنما أرادوا به الإيمان المطلق، لا الإيمان المقيد، فيجوز تقييده بأنه مؤمن بالله ورسوله[(١)].

ودليلهم على أنه لا يسمى كافرًا: أن الشرع جعل الكافر اسمًا لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة، فيمنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وصاحب الكبيرة لا تجري عليه هذه الأحكام، فلم يجز أن يسمى كافرًا[(٢)].

وحقيقة الإيمان عند المعتزلة مركبة من اشتراط أركان ثلاثة: الاعتقاد والإقرار والفعل، على خلاف بينهم في تفاصيل الفعل، هل هو أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، كما هو رأي أبي علي وأبي هاشم؟ أم هو عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات، كما هو رأي أبي الهذيل واختيار القاضي عبد الجبار؟[(٣)].

وأما الكفر - عندهم - فيكون بنقض أي ركن من الأركان الثلاثة: الاعتقاد، أو القول، أو الفعل، لا فرق بين أن يكون منصوصًا عليه أو مستنبطًا أو متأوَّلًا[(٤)].

والإيمان والإسلام عند المعتزلة بمعنى واحد لا فرق بينهما، ودليلهم قوله ﷻ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذَّاريات: ٣٥، ٣٦][(٥)].

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٠٢).

(٢) ينظر: «الانتصار»: (ص١٥٢، ١٥٣)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٠١، ٧١٢).

(٣) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٢٩، ٣٣٢)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٠٧، ٧٠٨)، «نظرية التكليف»: (ص٤٨٧).

(٤) ينظر: «نظرية التكليف»: (ص٤٩٢).

(٥) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٠٦).

ويقولون: إن الإيمان يزيد وينقص؛ لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه[١].

ويرون جواز الاستثناء في الإيمان، وهو قول: أنا مؤمن إن شاء الله، وليس هذا -عندهم- شكًّا، لأن هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلام عن النفاذ[٢].

* **المَطْلَبُ الثَّانِي: المنزلة بين المنزلتين عند الشيعة الإمامية:**

ينكر الإمامية أصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ولا نجد لهذه التسمية أثرًا في كتبهم، بل أكثروا من ردها وإبطالها، فمرتكب الكبيرة عند جمهورهم مسلم بإطلاق، مؤمن بتقييد، ولا يسمى كافرًا، ولا في منزلة بين المنزلتين.

ويبين الشيخ المفيد مذهب الإمامية قائلًا: «**واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقًا بما فعله من الكبائر والآثام**»[٣]. ويقول في موضع آخر: «**إن مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون بإيمانهم بالله وبرسوله وبما جاء من عنده، وفاسقون بما معهم من كبائر الآثام، ولا أطلق لهم اسم الفسق ولا اسم الإيمان، بل أقيدهما جميعًا في تسميتهم بكل واحد منهما، وأمتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق، وأطلق عليهم اسم الإسلام بغير تقييد وعلى كل حال، وهذا**

(١) ينظر: «المختصر في أصول الدين»: (١/ ٢٧٦)، «شرح الأصول الخمسة»: (ص٨٠٢).

(٢) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص٧٢٨، ٧٢٩، ٨٠٣).

(٣) «أوائل المقالات»: (ص٤٧، ٤٨).

مذهب الإمامية إلا بني نوبخت فإنهم خالفوا فيه وأطلقوا للفساق اسم الإيمان»[(١)].

وهذا يدل على أن جميع الإمامية عدا بني نوبخت على هذا الإطلاق في الإسلام، والتقييد في الإيمان والفسق.

ثم جاء نصير الدين الطوسي فوافق بني نوبخت فأطلق اسم الإيمان على الفاسق دون قيد فقال: «**والفاسق مؤمن لوجود حده فيه**»[(٢)]، ويشرح ذلك العلامة الحلي بقوله: «**والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي ﷺ موجود فيه فيكون مؤمنًا**»[(٣)].

وأما حد الإيمان عند الإمامية فقد اختلفوا فيه، يقول أبو جعفر الطوسي: «**الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، وكل من كان عارفا بالله وبنبيه وبكل ما أوجب الله عليه معرفته مقرًّا بذلك مصدقًا به فهو مؤمن. والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود بالقلب دون اللسان مما أوجب الله تعالى عليه المعرفة به. وفي أصحابنا من قال: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وعليه دلت كثير من الأخبار المروية عن الأئمة** ﵈»[(٤)].

ويرى نصير الدين الطوسي أن الإيمان مركب من أمرين: التصديق بالقلب واللسان، ولا يكفي أحدهما دون الآخر[(٥)]، فتحصَّل أن حقيقة الإيمان عندهم على ثلاثة أقوال، وربما أراد ابن ميثم البحراني الجمع بينها فقال: «**المختار أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى**

---

(١) «المصدر السابق»: (ص٨٤).

(٢) «تجريد العقائد»: (ص١٥٩).

(٣) «كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٥٧٨).

(٤) «الاقتصاد»: (ص١٤٠، ١٤١).

(٥) ينظر: «تجريد العقائد»: (ص١٥٩)، «كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد»: (ص٥٧٧).

وبما جاء به رسوله من قول أو فعل، والقول اللساني سبب ظهوره، وسائر الطاعات ثمرات مؤكدة له»(١).

ويذكر الإمام الأشعري رحمه الله أن طائفة من متأخريهم زعموا أن الإيمان جميع الطاعات، وأن الكفر جميع المعاصي، ويثبتون الوعيد، ويزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار(٢).

قلت: وهذا هو قول المعتزلة، وربما كان هذا قول الطائفة الثانية الذين ذكرهم شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كلامه السابق.

وأما ما نسبه بعضهم إلى الشيعة من تفسير الإيمان بالمعرفة(٣)، فلم أقف عليه في مصادرهم.

والكفر كما يعرفه الحلي: **«هو عدم الإيمان، إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط في الإيمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل»**(٤).

وإذا كان الكفر هو نقيضَ الإيمان، صارت حقيقة الكفر عندهم على ثلاثة أقوال أيضًا تعلم مما سبق.

وجمهور الإمامية يرون أن الإيمان يزيد وينقص، وذلك لأن للتصديق درجاتٍ ومراتبَ وليس تصديق الرسول كتصديق الولي، ولا تصديقهما كتصديق سائر الناس، ولقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وغيرها(٥).

---

(١) «قواعد المرام في علم الكلام»: (ص١٧٠).

(٢) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (١/ ١٢٥).

(٣) نسبه إليهم التفتازاني في «شرح المقاصد»: (٥/ ١٧٦- ١٧٧)، ورده جعفر السبحاني في «الإيمان والكفر»: (ص١٢).

(٤) «كشف المراد»: (ص٥٧٧).

(٥) ينظر: «الإيمان والكفر»: (ص٣٨).

وقد أدخل الإمامية في مسمى الإيمانِ الإيمانُ بولاية علي ﷺ والأئمة من بعده، وقد أولوا معنى الإيمان في القرآن بالإمامة، فالمراد عندهم بقول الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] هو الإيمان بالولاية والكفر بها، وقوله سبحانه: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية إنما عنى به عليًا وفاطمة والحسن والحسين، وجرت بعدهم في الأئمة ﷺ، وقوله جل وعلا: ﴿وَلَقَدۡ أُوحِىَ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥] يعني: إن أشركت في الولاية غيره[1].

ولذا كانت الإمامة ركنًا من أركان الدين، بل أهم أركان الدين عندهم، يكفر منكرها وجاحدها، وقد جاء هذا في كثير من رواياتهم.

- عن عجلان أبي صالح قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: أوقفني على حدود الإيمان، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وصلاة الخمس، وأداء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت، وولاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين[2].

- وعن أبي جعفر ﷺ قال: بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل، لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن[3].

ولذا فمعنى الإيمان -عندهم-: الإسلام، واعتقاد إمامة الأئمة الاثني

---

(١) ينظر: الكافي (١/ ٤١٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٧)، «تفسير الصافي»: (١/ ١٧٩) للكاشاني.

(٢) «الكافي»: (كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام): (٢/ ١٨).

(٣) «الكافي»: (الموضع السابق).

عشر، والمؤمن: هو المسلم المعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر، وعُلم بذلك أن الإيمان لا يصدق على غير الإمامية في اعتقادهم[١].

* ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في المنزلة بين المنزلتين:

من خلال عرض مذهب المعتزلة والإمامية في حكم مرتكب الكبيرة يتبين لنا أن جمهور الإمامية لم يتأثروا بالمعتزلة، إلا طائفة قليلة منهم، وبيان ذلك فيما يلي:

١- أصل المنزلة بين المنزلتين، لا وجود له عند الإمامية.

٢- مرتكب الكبيرة عند المعتزلة في منزلة بين الإيمان والكفر، وعند جمهور الإمامية مسلم بإطلاق، مؤمن فاسق بتقييد.

٣- خالف بنو نوبخت جمهور الإمامية فأطلقوا على مرتكب الكبيرة اسم الإيمان دون تقييد.

٤- قليل من الإمامية تأثروا بالمعتزلة في حقيقة الإيمان، وأنه مركب من التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح.

٥- زاد الإمامية إدخال الإمامة في مسمى الإيمان، وجعلوها أهم أركان الدين، وكفروا كل من أنكرها، وأخرجوهم من الإيمان، وسموهم كفارًا، فكانوا أشد غلوًّا من المعتزلة.

٦- جمهور الإمامية يرون أن الإيمان يزيد وينقص كالمعتزلة.

٧- جمهور الإمامية يفرقون بين الإسلام والإيمان، خلافًا للمعتزلة.

---

(١) ينظر: «الفكر التكفيري عند الشيعة»: (ص٩٤-٩٦)، «أصول مذهب الشيعة الإمامية»: (٢/ ٥٧٣).

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في المنزلة بين المنزلتين:**

بعد عرض مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين والإمامية في حكم مرتكب الكبيرة، نأتي إلى مناقشة آرائهم وأدلتهم، وذلك فيما يلي:

أولًا: نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، ليس بكافر كما تدعي الخوارج، ولا في منزلة بين المنزلتين كما تدعي المعتزلة.

فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البَقَرَة: ١٧٨].

فسمى الله القاتل أخًا للمقتول، والمراد الأخوة الإيمانية، فدل على أن القاتل مؤمن أي: معه أصل الإيمان.

وقال سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحُجرَات: ٩]، فأطلق اسم الإيمان على الطائفتين المتقاتلتين.

ومن السنة، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**أتاني جبريل عليه السلام فبشرني أن من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة**» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**»[1].

وأهل السنة والجماعة وإن أجمعوا على إطلاق اسم الإيمان عليه، فإن مرادهم بذلك الإيمان الناقص، ولهذا لا يقع اسم المؤمن المطلق على من ارتكب كبيرة أو ترك فريضة، لأن اسم الشيء مطلقًا يقع على الكامل منه، ولا يستعمل في الناقص ظاهرًا إلا بقيد، وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض النصوص من نفي الإيمان عنه، كما في قوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني**

---

(١) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة) [ح٩٤].

وهو مؤمن»[١]، وحملوا الإيمان المنفي هنا على الإيمان الكامل، ولهذا قالوا: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم[٢].

وقد أجمعت الأمة على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل، بل يقام عليه الحد فدل على أنه ليس بمرتد، وقد قام الإجماع على أنه إما مؤمن أو كافر، والقول بالواسطة خرق للإجماع، فيكون باطلًا[٣].

ثانيًا: استدلالهم بأن المؤمن يستحق المدح والوعد بالجنة، ومرتكب الكبيرة يستحق الذم والوعيد بالعذاب، وهما متنافيان، فلا يمكن تسميته مؤمنًا، غير صحيح، لأنه مبني على أن الإيمان شيء واحد لا يتجزأ، إذا ذهب بعضه ذهب كله، وهو باطل، لما يلي:

١- دلت نصوص الكتاب والسنة على أن الإيمان والمعصية قد يجتمعان، وأن الإيمان قد يذهب بعضه ويبقى بعضه[٤]، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] فدل بمفهومه على أن الظلم وهو معصية قد يخلط بالإيمان.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[٥]. وفيه دليل على

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الحدود، باب الزنا وشرب الخمر) [ح٦٧٧٢]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي) [ح٥٧] عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: «فتح الباري»: (١٠/ ٣٧)، «شرح صحيح مسلم»: (١/ ١٢٦، ٢٤١) للنووي، «معارج القبول»: (٢/ ١٠١٧).

(٣) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ٤٩٠، ٤٩١)، «المواقف في علم الكلام»: (ص٣٩٢).

(٤) ينظر: «الإيمان»: (ص١٧٦) لابن تيمية.

(٥) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب الحياء شعبة من الإيمان) [ح٣٥].

أن الإيمان شعب وأجزاء متفاضلة، يزيد وينقص، ولا يلزم من ذهاب بعضها ذهاب جميعه.

وعن عبد الله بن عمرو ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلةٌ منهن كانت فيه خصلةٌ من النفاق حتى يدَعَها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»**[(١)].

وفيه بيان أن وجود خصلة من النفاق لا ينفي اسم الإيمان.

وقول النبي ﷺ لأبي ذر ﷺ: **«إنك امرؤ فيك جاهلية»**[(٢)]، دليل على أن المؤمن قد توجد فيه بعض خصال الجاهلية.

٢- انتفاء المدح عن صاحب الكبيرة واستحقاقه الذم والوعيد، لا يدل على خروجه من الإيمان، لأنه إنما انتفى عنه اسم المدح على الكمال، لكن لا ينتفي عنه أصل الإيمان.

وأما استحقاق صاحب الكبيرة الوعيد، فصحيح، لكنه غير ملزم بل يجوز أن يغفر له ولا يدخل النار، ولو دخلها فعذابه غير دائم، بل يعذب على قدر ذنبه، ثم يكون مآله إلى الجنة، كما دلت عليه النصوص[(٣)].

ثالثًا: دعواهم أن العمل ركن من أركان الإيمان، وهو شرط في صحته، فيه تفصيل، فأما كون العمل داخلًا في مسمى الإيمان فحق، وأما كون العمل شرطًا في صحة الإيمان فباطل؛ فإن اعتقاد أهل السنة والسلف

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق) [ح٣٤]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق) [ح٥٨].

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية)، ومسلم (كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك) [ح١٦٦١] عن المعرور بن سويد ﷺ.

(٣) ينظر: «مسائل الإيمان»: (ص٣٨٦) لأبي يعلى.

الصالح أن العمل جزء من الإيمان، والفرق بين قول المعتزلة وبين قول السلف الصالح أن السلف لم يجعلوا كل الأعمال شرطًا في الصحة، بل جعلوا كثيرًا منها شرطًا في كمال الإيمان، والمعتزلة جعلوها كلها شرطًا في صحة الإيمان(١).

والدليل على أن الأعمال ليست شرطًا في صحة الإيمان، حديث الشفاعة الطويل، وفيه: «**فيقول الله ﷻ: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط**»(٢).

رابعًا: قولهم: الإسلام والإيمان بمعنى واحد، فيه نظر؛ لأن القرآن والسنة دلا على تغايرهما.

فمن القرآن قول الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحُجرَات: ١٤]، فلو كانا متحدين ما صح إثبات أحدهما ونفي الآخر.

ومن السنة عن سعد بن أبي وقاص ﵁ قال: أعطى رسول الله ﷺ رهطًا وأنا جالس فيهم، قال: فترك رسول الله ﷺ منهم رجلًا لم يعطه، وهو أعجبهم إليَّ، فقمت إلى رسول الله ﷺ فساررته، فقلت: مالك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا؟ قال: «**أَوْ مُسْلِمًا**»، قال: فسكت قليلًا، ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله، مالك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا؟ قال: «**أَوْ مسلمًا**». قال: فسكت قليلًا، ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله، مالك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا؟ قال:

---

(١) ينظر: «فتح الباري»: (١/ ٦١)، «معارج القبول»: (١/ ٦٠٢).

(٢) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة) [ح١٨٣] عن أبي سعيد الخدري ﵁.

«أوْ مسلمًا»، ثم قال: «إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إليَّ منه، خشية أن يكب في النار على وجهه»[(١)].

والتحقيق أن الإسلام والإيمان بينهما تداخل وافتراق، إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، أي: إذا أفرد أحدهما دخل فيه الآخر، ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده، فإذا قرن بينهما دل أحدهما على بعض ما يدل عليه بانفراده ودل الآخر على الباقي، فيفسر الإسلام بأعمال الجوارح الظاهرة، ويفسر الإيمان بالاعتقادات الباطنة، وعلى هذا يُخرَّج قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]، وجاز ذلك؛ لأن تسليم الظاهر ثمرة تصديق الباطن[(٢)].

خامسًا: قولهم بجواز الاستثناء في الإيمان مطلقًا، فيه نظر، والتحقيق التفصيل بحسب حال المستثني ومراده، فإن أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين، أو أراد عدم العلم بالعاقبة، أو علق الأمر على المشيئة، فالاستثناء حينئذ جائز[(٣)].

سادسًا: وأما إدخال الإمامية الاعتقاد بالإمامة في مسمى الإيمان، وعدهم الإمامة أهم أركان الدين، فباطل، والرد عليهم من وجوه:

١- آيات القرآن التي تحدثت عن أركان الإيمان وصفات المؤمنين لا يوجد فيها ذكر الإمامة، ولو كان ركنًا من أركان الدين، بل أهم أركان الدين

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة...) [ح٢٧]، ومسلم (كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه) [ح١٥٠].

(٢) ينظر: «الإيمان»: (ص١٣-١٤) لابن تيمية، «جامع العلوم والحكم»: (ص ٣٤) لابن رجب، «إحياء علوم الدين»: (١/ ١٦٩) للغزالي، «بحوث في العقيدة الإسلامية»: (ص١٥٩) د/ عادل درويش.

(٣) ينظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٥٣٨)، «الإيمان»: (ص٣٢٨ وما بعدها) لابن تيمية.

كما يدعي الإمامية لما أغفله القرآن.

٢- الإيمان بالله ورسوله أهم من مسألة الإمامة، وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله ﷺ كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام، وكان يحقن دماءهم بالتوبة من الكفر، ولم يذكر لهم الإمامة بحال(١).

٣- جاء عن علي رضي الله عنه تسمية المتنازعين في أمر الإمامة بعد رسول الله ﷺ بالمسلمين، ولم يحكم عليهم بالكفر، فقال في كتاب له إلى أهل مصر مع مالك الأشتر: «**أما بعد: فإن الله بعث محمدًا ﷺ نذيرًا للعالمين، ومهيمنًا على المرسلين، فلما مضى تنازع المسلمون الأمر من بعده**»(٢).

قلت: فسماهم علي رضي الله عنه مسلمين، وهذا يدل على أن الإمامة ليست شرطًا في الإيمان حتى يكفر منكرها.

وقد أخبر أنه حُمِل على الولاية وهو لها كاره وعنها راغب، فيقول: «**والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم دعوتموني إليها، وحملتموني عليها**»(٣).

قلت: فلو كانت ولايته من أصول الدين وأركان الإيمان لم يرغب عنها ولم يكرهها، بل لسعى إليها.



(١) ينظر: «منهاج السنة»: (١/ ٧٥-٧٧).

(٢) «نهج البلاغة»: (ص٦٥٨).

(٣) «المصدر السابق»: (ص٤٩١).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وفيه أربعة مطالب:

المَطْلَبُ الأَوَّلُ:	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة.
المَطْلَبُ الثَّانِي:	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الشيعة الإمامية.
المَطْلَبُ الثَّالِثُ:	تأثر الإمامية بالمعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
المَطْلَبُ الرَّابِعُ:	نقد مذهب المعتزلة والإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

* **المَطْلَبُ الأَوَّلُ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة**

المعروف عند المعتزلة: هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، والمنكر: هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه[1].

قلت: وهنا لابد من استصحاب أصلهم في التحسين والتقبيح، فيكون المعروف -عندهم- ما استحسنه العقل، وإن شئت قل: عقولهم، والمنكر ما استقبحه العقل، وإن شئت قل: عقولهم.

ولا خلاف عندهم في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو من فروض الكفايات؛ لأن الغرض المقصود هو ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر[2]، وإنما وقع الخلاف في مصدر الوجوب، فيرى أبو علي أنه العقل، ويرى أبو هاشم أنه الشرع، إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحدًا فيلحقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهي ودفع

---

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٤١).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٤٢، ١٤٨).

الظلم، قال القاضي: «**وهو الصحيح من المذهب**»(١).

ودليلهم على وجوبه: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ووجه الدلالة: أن الله مدحنا على ذلك، فدل على أنه من الواجبات، وحديث: «**ليس لعين ترى الله يُعصى فتطرف حتى تغيِّر أو تنتقل**»(٢).

ودليل أنه فرض كفاية: قوله ﷻ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] و(مِنْ) في الآية للتبعيض(٣).

لكن القاضي عبد الجبار يزيد في تحرير هذا الحكم وتفصيله تبعًا لشيخه أبي علي، فيقسم المعروف إلى واجب، والأمر به واجب، ومندوب والأمر به غير واجب.

وأما المنكر فكله من باب واحد يجب النهي عنه، إلا فيما اختلف فيه، فلا ينهى عنه إلا في حق من اعتقد حرمته(٤).

كما يقسمه باعتبار القائم به، إلى ما لا يقوم به إلا الأئمة، كإقامة الحدود، وسد الثغور، وما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس، كالنهي عن شرب الخمر والزنا والسرقة، وما أشبه ذلك، ولكن إن كان هناك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى(٥).

---

(١) «المصدر السابق»: (ص٧٤٢).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٤٥)، وهذا الأثر أخرجه - بنحوه - ابن أبي الدنيا في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»: (ص٧٨) من كلام الحسن بن علي رضي الله عنه، وليس مرفوعًا إلى النبي ﷺ.

(٣) ينظر: «الكشاف»: (١/ ٦٠٤).

(٤) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٤٦، ١٤٧، ٧٤٥)، «نظرية التكليف»: (ص٥١٨).

(٥) ينظر: «المصدر السابق»: (١٤٨)، «نظرية التكليف»: (ص٥١٨).

وهذا الوجوب له شروط:

١- أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر.

٢- أن يعلم أن المنكر حاضر.

٣- أن يغلب على ظنه أن أمره أو نهيه سيقبل، أو سيترك تأثيرًا على الأقل، وخالف بعضهم في كون غلبة الظن كافيًا للوجوب.

٤- أن يأمن على نفسه وماله.

٥- ألا يكون في إنكاره مفسدة أكبر[١].

وموضوع هذا الواجب لا فرق فيه بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح في الوجوب النهي عنها؛ لأن النهي إنما وجب لقبحها، والقبح يعمها، ولأن في أفعال القلوب ما يمكن الاطلاع عليه[٢].

ووسيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندهم على التدريج، لكنها تبدأ بالسهل، وتترقى إلى الصعب، لأن الغرض هو إزالة المنكر، واستدلوا على ذلك بدليل عقلي وشرعي، فأما العقلي، فهو أن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل، لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب.

وأما الدليل الشرعي، فقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الحُجرَات: ٩] فأمر بالإصلاح أولًا، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة[٣].

وجعلوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوب الخروج بالسيف على السلطان الجائر بشرط الإمكان والقدرة، مستدلين بقوله سبحانه: ﴿فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحُجرَات: ٩]، وقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى

(١) ينظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص١٤٢، ١٤٣)، «نظرية التكليف»: (ص٥١٩).

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: (ص٥١٩).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٤٤، ٧٤١).

ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٤]، فقالوا: إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا -أي: في قتالهم-، عقدنا للإمام -أي: منهم- ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا بالقدر، وإلا قتلناهم[١].

قال القاضي عبد الجبار: «**فأما الأحداث التي يخرج بها من كونه إمامًا، فظهور الفسق، سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغ؛ لأن ذلك يقدح في عدالته**»[٢].

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّانِي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الشيعة الإمامية:**

هذا الأصل لا نجده عند الإمامية كما هو عند المعتزلة، بل كثير من كتب العقائد عند الإمامية أهملت الحديث عنه، ولهذا كانت مصادر الإمامية شحيحة في هذا الموضوع، والقليل منهم أورده على سبيل المعارضة لصنيع المعتزلة.

وحقيقة الأمر بالمعروف -عند الإمامية-: هو القول الدال على الحمل على الطاعة، أو نفس الحمل على الطاعة، أو إرادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر: هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضي لذلك، أو كراهة وقوعها.

ويعلل الحلي هذا التعريف بقوله: «**وإنما قلنا ذلك للإجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقًا، بخلاف الأولَين فإنهما مشروطان بما يأتي**»[٣].

---

(١) ينظر: «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٤٠، ١٥٧).

(٢) «المغني»: (٢٠/ ١٧٠) القسم الأول.

(٣) «كشف المراد»: (ص٥٧٨).

قلت: فعرَّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار تعدد وسيلتهما ومراتبهما.

ولا خلاف عندهم في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما اختلفوا في مصدر الوجوب، هل هو السمع أو العقل؟

فالجمهور يرى أنهما واجبان بالسمع إلا ما يقع على وجه المدافعة فإنه واجب عقلًا، لوجوب دفع الضرر عن النفس عقلًا، وقال بعضهم: بالعقل، ومال إليه أبو جعفر الطوسي لما فيه من اللطف، بينما رجح نصير الدين الطوسي والحلي وجوبهما بالسمع، إذ لو وجبا عقلًا لوجبا على الله تعالى، وذلك محال لأنه إخلال بالحكمة[1].

ثم اختلفوا هل هما واجبان على الأعيان أو على الكفاية؟

فرجح أبو جعفر الطوسي أنهما من فروض الأعيان، لعموم الآيات والأخبار، مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عِمرَان: ١٠٤]، وقوله على لسان لقمان: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [لقمَان: ١٧][2].

ويفصل الإمامية هذا الحكم كما فصله القاضي عبد الجبار، يقول أبو جعفر الطوسي: «**والمعروف على ضربين: واجب، وندب، فالأمر بالواجب واجب، والمندوب مندوب؛ لأن الأمر لا يزيد على المأمور به نفسه، والمنكر لا ينقسم بل كله قبيح، فالنهي عنه كله واجب**»[3].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له شروط، وهي:

---

(١) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٤٧)، «كشف المراد»: (ص٥٧٨).

(٢) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٤٨).

(٣) «الاقتصاد»: (ص١٤٨).

١- أن يعرف أن المعروف معروف، وأن المنكر منكر، وإلا لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف.

٢- أن يكون هناك أمارة الاستمرار عليه.

٣- أن يظن أن إنكاره مؤثر أو يجوزه، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجبا.

٤- ألا يخاف على نفسه.

٥- ألا يخاف على ماله.

٦- ألا يكون فيه مفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعًا للضرر[(١)].

ويرى الإمامية أن مراتب تغيير المنكر تبدأ بالأسهل، فالأثقل؛ لأن الغرض ألا يقع المنكر، فإذا أثر القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، وإن لم يؤثر جاز أن يغلظ في القول ويشدد، فإن أثر اقتصر عليه، وإن لم يؤثر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه، وإن أدى ذلك إلى إيلام المنكَر عليه والإضرار به وإتلاف نفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر وألا يقع من فاعله ولا يقصد إيقاع الضرر به[(٢)]، إلا أن جمهور الإمامية يرى أن التغيير باليد لا يكون إلا للأئمة، أو لمن أذنوا له[(٣)].

وقد أجمل المفيد مذهب جمهور الإمامية في هذه القضية قائلًا: «**إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا علم لديه إلا بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظن بذلك، فأما بسط اليد فيه فهو متعلق**

(١) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٤٨)، «كشف المراد»: (ص٥٧٩).

(٢) ينظر: «الاقتصاد»: (ص١٥٠).

(٣) ينظر: «المصدر السابق»: (ص١٥٠).

بالسلطان وإيجابه على من يندُبه له وإذنه فيه، ولن يجوز تغيير هذا الشرط المذكور، وهذا مذهب متفرع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما»[١].

ويعد القول بأن التغيير باليد منوط بالإمام فرعًا من فروع اعتقاد الإمامية في الأئمة بالعصمة، ولكن بعد غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري منذ سنة (٢٦٠هـ) وقع الإمامية في حرج عظيم، إذ تعطلت وظيفة إقامة الحدود، ووقع الكثير من المفاسد، وحُرموا من إقامة دولة تحميهم لتحريمهم الجهاد، وتعطلت بعض موارد صرف الزكاة، وسيطر الفساق والظلمة والطواغيت على مقاليد الأمور، وتعطلت عملية الإصلاح الاجتماعي، ومكافحة الفساد الداخلي، حتى قال أحمد الكاتب -أحد أعلام التصحيح في المذهب الشيعي المعاصر-: **«وعلى أي حال فقد أدى هذا الموقف السلبي من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى نشوء ظاهرة الانسحاب السياسي عند قطاع واسع من الشيعة الإمامية، وضعف المشاركة الشعبية في التغيير الاجتماعي، وقد تمثل ذلك بصورة جلية في إحجام عدد من الفقهاء الذين تسلموا زمام المرجعية الشيعية العامة عن خوض العمل السياسي أو التصدي للظلمة والطواغيت»**[٢].

وقد أدى هذا الفراغ السياسي إلى إحداث شيخهم الخميني بدعة (ولاية الفقيه)، يقول د/ موسى الموسوي -أحد أعلام التصحيح-: **«وقد دخلت هذه البدعة [يعني ولاية الفقيه] إلى الفكر الشيعي بعد الغيبة الكبرى، وأخذت طابعًا عقائديًّا عندما أخذ علماء الشيعة يسهبون في الإمامة، ويقولون بأنها منصب إلهيٌّ أنيط بالإمام كخليفة لرسول الله ﷺ، وبما أن**

---

(١) «أوائل المقالات»: (ص١١٩).

(٢) «تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه»: (ص٢٨٩) لأحمد الكاتب.

الإمام حي ولكنه غائب عن الأنظار ولم يفقد سلطته الإلهية بسبب غيبته، فإن هذه السلطة تنتقل منه إلى نوابه؛ لأن النائب يقوم مقام المنوب عنه في كل شيء»[١].

ومفادها أن للفقيه جميعَ ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة، يقول الخميني: «**وبما أن حكومة الإسلام هي حكومة القانون، فالفقيه هو المتصدي لأمر الحكومة لا غير، هو ينهض بكل ما نهض به الرسول ﷺ لا يزيد ولا ينقص شيئًا»**[٢].

وقد اعتمد في ذلك على بعض الروايات التي فيها أن الفقهاء هم أمناء الرسل، وأن حياة الناس لا تصلح إلا بإمام ونحوها.

منها: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «**الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا**» قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: «**اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم**»[٣].

وعن الرضا عليه السلام لما سئل عن علة جعل ولاة الأمور والأمر بطاعتهم، قال: جعل عليهم قيِّمًا يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود والأحكام ... ولو لم يجعل لهم إمامًا قيِّمًا أمينًا حافظًا مستودعًا لدرست الملة، وذهب الدين وغيرت السنة والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين، فلو لم يجعل لهم قيِّمًا حافظًا لما جاء به الرسول فسدوا على نحو ما بينا، وغيرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين[٤].

---

(١) «الشيعة والتصحيح . . الصراع بين الشيعة والتشيع»: (ص٧٠) د/ موسى الموسوي، ١٤٠٨هـ.

(٢) «الحكومة الإسلامية»: (ص٧٠).

(٣) «الكافي»: (كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه والمباهي به): (١/ ٤٦).

(٤) «بحار الأنوار»: (كتاب أحوال الأئمة وفضائلهم ومناقبهم، باب الاضطرار إلى الحجة): (٢٣/ ٣٢).

قلت: ومع أن ظاهر هذه الروايات تدعو الفقهاء إلى التنزه والبعد عن الحكم والسلطة حفظًا للشريعة من التغيير والتبديل مجاراة لأهواء الحكام والسلاطين، إلا أن الخميني فهم منها وجوب نصب الفقهاء ولاةً وسلاطينَ نيابة عن مهديهم الغائب، ومن خلال هذه الروايات تشكلت نظرية ولاية الفقيه.

* **ٱلْمَطْلَبُ ٱلثَّالِثُ: تأثر الإمامية بالمعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:**

من خلال ما سبق يتضح أن الإمامية اقتفوا أثر المعتزلة ونهجهم في هذه المسألة على النحو التالي:

١- وافق الإمامية المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه واجب على الكفاية، وخالف بعض الإمامية وذهب إلى أنه واجب على الأعيان.

٢- تابع الإمامية المعتزلة في تقسيم الأمر بالمعروف إلى معروف واجب، ومعروف مندوب، وأن المنكر كله يجب النهي عنه.

٣- اشترط الإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الشروط التي اشترطها المعتزلة.

٤- تابع الإمامية المعتزلة في القول بأن تغيير المنكر يبدأ بالأسهل فالأثقل.

٥- خالف الإمامية المعتزلة في التغيير باليد، فزعموا أنه مفوَّضٌ للإمام، أو لمن أذن له، وتعطل هذا الحكم منذ الغيبة حتى وضعت نظرية ولاية الفقيه.

٦- تكاد نظرية ولاية الفقيه تقترب وتتشابه مع مبدأ المعتزلة في الخروج على الحكام بالسيف، بل أشد غلوًّا وتطرفًا منها، فقد اتكأوا عليها وجعلوها

مستندًا للدعوة إلى تصدير الثورة الإسلامية (الرافضية) لكافة البلاد الإسلامية وفرضها بالقوة.

* **المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**

من خلال عرض رأي كل من المعتزلة والإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يظهر لنا أن كلا من المعتزلة والإمامية أصابوا في أشياء وأخطأوا في أخرى، وهذا بيان ذلك:

أولًا: أخطأ المعتزلة في القول بأن المعروف ما عرف فاعله حسنه، وأن المنكر ما عرف فاعله قبحه، وهذا مبني على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، وقد مضى بيان فساده، وأن التحسين والتقبيح شرعيان من حيث ترتب الثواب والعقاب عليهما، وعقليان من حيث إن العقل يهتدي إلى معرفة حسن الأشياء وقبحها في ذاتها.

وعليه فالصحيح أن المعروف: هو ما حسنه الشرع، وهو ما أمر به الله ورسوله ﷺ، والمنكر: هو ما قبحه الشرع[1]، وهو ما نهى عنه الله ورسوله ﷺ، ولا شك أن كل ما حسنه الشرع استحسنته العقول، وكل ما قبحه الشرع استقبحته العقول.

ثانيًا: أصاب المعتزلة وجمهور الإمامية في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، وهو ما ذهب إليه جمهور أهل السنة[2]،

(١) ينظر: «فتح الباري»: (١٠/ ٤٦٢)، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»: (ص١٥، ١٦) لابن تيمية، «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»: (ص١٢٥) للبيجوري.

(٢) ينظر: «إحياء علوم الدين»: (٢/ ٤٢٦)، «الجامع لأحكام القرآن»: (٣/ ١٤٠٧)، «شرح صحيح مسلم»: (١/ ٢٢٥)، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»: (ص١٤) لابن تيمية.

لكنه قد يتعين في بعض الحالات، كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو، وكمن يرى زوجته أو ولده على منكر أو تقصير في المعروف[1].

ثالثًا: أصاب المعتزلة والإمامية في انقسام المعروف إلى واجب يجب الأمر به، ومندوب يستحب الأمر به، وكذلك أصابوا في أن المنكر كله من باب واحد، يجب النهي عنه.

وأما تخطئة بعضهم جعلَ المعتزلة المنكر كله من باب واحد؛ لأن المكروه لا يجب النهي عنه[2]، فغير صحيح؛ لأن المنكر لا يطلق إلا على المحرم، ولا يدخل فيه المكروه، كما هو معروف في أصول الفقه، والله أعلم.

رابعًا: الشروط التي اشترطها المعتزلة والإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صحيحة في مجموعها، إلا اشتراط التأثير، فليس بشرط - على الصحيح -، فلا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلب على ظنه التأثير والقبول.

يقول الإمام النووي رحمه الله: «**ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله، فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وقد قدمنا أن عليه الأمر والنهي لا القبول، وكما قال الله عزو جل: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾** [المائدة: ٩٩]»[3].

وقد قيل لبعض السلف في هذا، فقال: ليكون لك معذرة، وهذا كما أخبر الله عن الذين أنكروا على المعتدين في السبت أنهم قالوا لمن قال

---

(١) ينظر: «شرح صحيح مسلم»: (١/ ٢٢٥).

(٢) ينظر: «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»: (ص١٢٥)، «المعتزلة وأصولهم الخمسة»: (ص٢٧١).

(٣) «شرح صحيح مسلم»: (١/ ٢٢٥).

لهم: ﴿لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤] (١).

خامسًا: ترتيب المعتزلة والإمامية لمراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالبداءة بالأسهل فالأثقل، غير صحيح؛ لأنه مناقض تمام المناقضة لما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من رأى منكم منكرًا فليغيرْه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»(٢).

فدل هذا الحديث على أنه يُبدأ في تغيير المنكر باليد، والمراد بالتغيير باليد إزالة المنكر، فيُريق المسكر بنفسه، ويكسر آلات الباطل، وينزع الغصوب ويردها إلى أصحابها، وهذا مشروط بالقدرة وتحقق المصلحة وأمن المفسدة، كما هو مقرر، وليس المراد به التغيير بالسلاح؛ إذ التغيير باليد لا يستلزم القتال(٣).

أما استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الحُجرَات: ٩]، فهو استدلال في غير محل النزاع؛ لأنه حكم خاص وارد على حالة بعينها، وهي الصلح بين فئتين متقاتلتين من المسلمين، ونهيهم عن المنكر الذي هو الاقتتال لا يكون إلا بالسعي إلى الصلح بينهما أولًا، وإلا فيجب قتال الفئة الباغية الظالمة لردعها عن بغيها.

سادسًا: وأما قول المعتزلة بوجوب الخروج على الإمام الجائر بالسيف، فباطل، لأمور:

---

(١) ينظر: «جامع العلوم والحكم»: (ص٣٤٠).

(٢) أخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان) [ح٤٩].

(٣) ينظر: «شرح صحيح مسلم»: (١/ ٢٢٥)، «جامع العلوم والحكم»: (ص٣٣٩).

١- أجمع أهل السنة على وجوب الخروج على الإمام إذا وقع منه كفر ظاهر، أو تَرَكَ الصلاة، بشرط القدرة والمصلحة والإمكان.

عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثَرَة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا، عندكم من الله فيه برهان[١].

قال الحافظ ابن حجر: «**قوله: «عندكم من الله فيه برهان»** أي: نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يحتمل التأويل»[٢].

وعن أم سلمة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع**» قالوا: يا رسول الله! ألا نقاتلهم؟ قال: «**لا، ما صلوا**»[٣].

قال الإمام النووي: «**قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها**»[٤].

٢- اتفق العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لفاسق ابتداء، واختلفوا فيما لو طرأ عليه الفسق، فمن قائل بالخروج عليه، ومن قائل بعدم جواز

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورًا تنكرونها») [ح٧٠٥٦]، ومسلم (كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية) [ح١٨٤٠].

(٢) «فتح الباري»: (١٣/ ١٠).

(٣) أخرجه مسلم (كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع) [ح١٨٥٤].

(٤) «شرح صحيح مسلم»: (٤/ ٥٠٧).

الخروج عليه، ومنهم من فصَّل[١].

والذي عليه جمهور أهل السنة أنه لا يجوز الخروج عليه، بل الواجب نصحه ووعظه والصبر عليه، وحكى الإمام النووي الإجماع عليه[٢]، وفي دعوى الإجماع نظرٌ.

ودليل ذلك الأحاديث الواردة في الأمر بالصبر على أئمة الجور، وعدم مفارقة جماعة المسلمين، منها حديث ابن عباس ﵄ عن النبي ﷺ قال: **«من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات، مات ميتة جاهلية»**[٣].

وفيه دليل على عدم جواز الخروج على الإمام ولو جار[٤].

وعن عوف بن مالك الأشجعي ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ: **«ألا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدًا من طاعة»**[٥].

ولما سيترتب على الخروج عليه من فتن وإراقة دماء المسلمين، وهذه مفسدة أعظم من مفسدة عزله.

سابعًا: جعل المعتزلة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حملَ الناس على اعتقاد آرائهم، من أعظم الباطل الذي وقع فيه المعتزلة، بل هذا الأمر هو الذي آذن بذهاب شوكتهم وضياع قوتهم، فاستباحوا

---

(١) لمعرفة تفاصيل الأقوال وأدلة كل منها ينظر: «الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة»: (ص٤٧٣-٤٧٩).

(٢) ينظر: «شرح صحيح مسلم»: (٤/ ٥٠٧).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورًا تنكرونها») ح[٧٠٥٤]، ومسلم (كتاب الإمارة، باب ملازمة جماعة المسلمين) ح[١٨٤٩].

(٤) ينظر: «فتح الباري»: (١٣/ ٩).

(٥) أخرجه مسلم (كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم) [ح١٨٥٥].

دماء مخالفيهم، وما حدث في محنة خلق القرآن أكبر شاهد على ذلك، ومنهج الإسلام أن العقائد تعرض ولا تفرض.

وإذا كان القرآن قد حرم إكراه الناس على الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] فكيف يحق للمعتزلة أن يضطهدوا مخالفيهم لإكراههم على اعتناق عقائدهم؟!

ثامنًا: وأما ما ذهب إليه أوائل الإمامية من اشتراط الإمام أو إذنه في الإنكار باليد، فقد أبطله متأخروهم، وفوضوا سلطة الإمام إلى الفقهاء، كما سبق بيانه.

لكن نظرية ولاية الفقيه التي ابتدعها الخميني غلت فجعلت من الفقهاء أئمة مقدسين؛ لأنهم في اعتقاده مفوَّضون من قِبَل الأنبياء! ونائبون عن الرسول ﷺ والأولياء!! يعني: أئمتهم، يقول الخميني: **«وقد بحثنا أصل الموضوع وهو ولاية الفقيه، أو الحكومة الإسلامية، وتبين لنا أن ما ثبت للرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام فهو ثابت للفقيه، ولا شك يعتري هذا الموضوع»**[1].

وإن كان الخميني قد بين أن هذه الولاية لا ترفعهم إلى منزلة النبوة أو الولاية، فإن الواقع يخالف ذلك، ويقول بضده، بل هو نفسه ناقض قوله السابق بقوله: **«فالله جعل الرسول ﷺ وليًّا للمؤمنين جميعًا، وتشمل ولايته حتى الفرد الذي سيخلفه، ومن بعده كان الإمام عليه السلام وليًّا، ومعنى ولايتهما أن أوامرهما الشرعية نافذة في الجميع، وإليهما يرجع تعيين القضاة والولاة، ومراقبتهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر، نفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه بفارق واحد، هو أن ولاية الفقيه على**

---

(١) «الحكومة الإسلامية»: (ص١١٥).

الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم؛ لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية»[١].

والتشيع لا ينفك أبدًا عن الغلو والتطرف وتقديس الأشخاص، حتى إن د/ موسى الموسوي جعل هذه الفكرة (ولاية الفقيه) فكرة حلولية دخلت الفكر الإسلامي من الفكر المسيحي القائل: إن الله تجسد في المسيح، وشبه ولاية الفقيه للشيعة بحكم البابا للمسيحيين باسم السلطة الإلهية المطلقة في عصر محاكم التفتيش، وأنها انتقلت من حيز الفكر إلى حيز العمل بعد وصول الدولة الصفوية إلى السلطة في إيران، واستطاع أن يجعل من ولاية الفقيه منصبًا يعلو على مقام الشاه، وبين أن فكرة ولاية الفقيه كانت موجودة في الفكر الشيعي، وعليها كانت تبنى فكرة عدم شرعية الخلافة الإسلامية أو أية حكومة أخرى إلا إذا أجازها وباركها الفقيه الذي يمثل الإمام الحي الغائب المنصوب بأمر الله، كما أشار إلى وجود تناقضات صارخة بين التطبيقات العملية وبين النظرية الفقهية حتى أصبحت النظرية في نظر المجتمع الشيعي مهلهلة ضعيفة[٢].

ثم إن ولاية الفقيه وصلاحياته لم تقتصر على مجرد الإصلاح الداخلي وإدارة شئون الدولة فحسب، بل تعدت ذلك إلى السعي لنشر التشيع المنحرف في جميع البلاد الإسلامية وفرضه بالقوة، وقد نص الدستور الإيراني على أن بناء القوات المسلحة للبلاد وتجهيزها يتركز على جعل الإيمان والعقيدة أساسًا وقاعدة لذلك، وقيام أن جيش الجمهورية الإسلامية وقوات حرس الثورة على أساس الهدف المذكور، ولا تلتزم هذه القوات المسلحة بمسئولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل

---

(١) «المصدر السابق»: (ص٥١).

(٢) ينظر: «الشيعة والتصحيح»: (ص٧٠-٧٤).

تحمل أيضًا أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله، والنضال من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم، والسعي إلى تصدير الثورة الإسلامية (أي: الرافضية) إلى كافة البلاد الإسلامية[(١)].

وأعتقد أن د/ موسى الموسوي أصاب كَبِد الحقيقة حين قال: «**فلو علمت الشيعة بالفجائع التي ارتكبت باسم ولاية الفقيه - ولا زالت ترتكب - لاقتلعت ظل الفقهاء من كل ديار يحلون فيها، ولفرت منهم فرار الشاة من الذئب**»[(٢)].

قلت: وها نحن نرى أثر ذلك من خلال التغلغل الرافضي المستمر لمجتمع أهل السنة، والخلايا السرية التي تسللت إلى البلاد الإسلامية محاولة شق الصف، وغرس بذور النزاع بين أهل البلد الواحد، تحت ستار التشيع لآل البيت.



(١) ينظر: «أصول مذهب الشيعة الإمامية»: (٣/ ١١٧٢، ١١٧٣).

(٢) «الشيعة والتصحيح»: (ص٧٥).

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أذكر أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها:

١- تأثر الإمامية بالمعتزلة حقيقة علمية مسلَّمة لا تقبل الجدال ولا التشكيك، وقد قامت كثير من الدلائل العلمية والشواهد التاريخية لإثبات هذه الحقيقة، والتي تجعل من إنكار الإمامية لها ومحاولاتهم نفيها ودفعها مناقضة لحقائق التاريخ والعلم.

٢- إثبات بطلان انتساب الشيعة الإمامية إلى آل البيت ﷺ، لما تبين من مخالفتهم لهم في عقائدهم، بل وثبوت الكذب عليهم، والدس في أقوالهم، وأن أهل السنة أولى بآل البيت منهم؛ لأن حقيقة الانتساب إلى أهل البيت اتباع أقوالهم واقتفاء آثارهم.

٣- كان حظ الإمامية من التأثر بالأصول الخمسة الاعتزالية، التأثر التام الكامل بالمعتزلة في أصلي التوحيد والعدل، والتأثر الجزئي في بقية الأصول الخمسة.

٤- يفتح هذا البحث بابًا جديدًا للباحثين والمحاورين في نقد مذهب الإمامية، وعدم الاكتفاء بنقد ما انفردوا به من عقائد شاذة، كالطعن في الصحابة، والقول بالإمامة، والتقية، والرجعة، والبداء، وكشف مخالفتهم أيضًا في هذه الأصول الاعتقادية الاعتزالية، كالقول بحدوث الأسماء الحسنى والإلحاد فيها، ونفي الصفات الإلهية وتعطيلها، وإنكار رؤية الله في الآخرة، ونفي قدرة الله في خلق أفعال العباد، والقول بالتحسين والتقبيح العقليين ... إلخ هذه القضايا وفروعها، وهو الأمر الذي يأتي على بنيانهم من القواعد، ويساعد في إيقاف المد الشيعي المتغلغل في البلاد الإسلامية، ومنع تصدير الثورة الخمينية المسماة كذبًا وزورًا بالإسلامية، مع عدم

إغفال نقد أصول المذهب الخرافية كالغيبة والمهدية والعصمة والإمامة والتقية ونحوها.

٥- يفتح هذا الموضوع بابًا جديدًا للمزيد من البحث عن الأفكار والاعتقادات التي تأثر بها الإمامية، وحملوها خلال مسيرتهم الفكرية وعلاقاتهم التاريخية، كتأثرهم بالعقائد الوثنية، والفلسفة اليونانية، والمذاهب الباطنية.

٦- جاءت في البحث إشارات إلى أن المعتزلة لم يسلموا أيضًا من التأثر بالإمامية، خاصة معتزلة بغداد الذين لقبوا بمتشيعة المعتزلة، وقد ظهر بعض آثار التشيع فيهم، كالقول بتفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة رضي الله عنهم، والقول بالنص والتعيين في الإمامة، والطعن في بعض الصحابة، وعدم الاعتداد بمرويات أهل السنة، مما يحتاج إلى مزيد بحث وتحرير.

٧- يقدم البحث دعوة جادة إلى الباحثين للعكوف على دراسة مرويات الإمامية التي اعتمدوا عليها في عقائدهم ناسبين إياها إلى أئمة أهل البيت، ونقدها سندًا ومتنًا على ضوء قواعدهم في الرواية، والكشف عن الروايات التي تناقض مذهبهم وتعارض عقيدتهم الباطلة من مصادرهم، لتظهر حقيقة دعواهم اتباع أهل البيت، وأنهم كذَبة أدعياء، لا بررة أولياء.

٨- إثبات أن عقائد الاعتزال لم تمت، وآراءهم لم تنقرض، بل لا تزال بعض الفرق والطوائف تحمل الأصول الخمسة الاعتزالية كافة - كالزيدية - أو بعضًا منها - كالإمامية -، وأن بعض الفرق قامت بوراثة التركة الاعتزالية جميعها أو بعضها.

٩- يوجه البحث دعوة صادقة لدعاة التقريب بين السنة والشيعة، أن يقوموا بدراسة جادة واعية متأنية لمذهب الشيعة الإمامية - أصولًا وفروعًا -

من مصادرهم وكتبهم المعتمدة، لا من كتبهم الدعائية، ومواقفهم التي تغلفها التقية، وألا يجرُّوا الأمة إلى تقريب موهوم يزيد من الفتن، ويؤجج نار الإحَن، ويجلب على الأمة المزيد من المِحَن.

١٠- يلفت البحث أنظار الباحثين إلى ضرورة تعميق البحث حول العلاقة بين الإمامية المعاصرين، وأسلافهم المتقدمين، ورصد مدى تمسك المعاصرين بآراء الأقدمين، ثم استثمار الشقاق بين الأخباريين والأصوليين في نقد المذهب الإمامي، مع إبراز حركات التصحيح والاعتدال في صفوف الإمامية التي تناولت أركان المذهب بالنقد والتقويم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.



فهرس المصادر والمراجع

حرف الهمزة

١- آل نوبخت، لعباس إقبال آشتياني، نقله إلى العربية علي هاشم الأسدي.

٢- الآمدي وآراؤه الكلامية، د/ حسن الشافعي، دار السلام، الأولى ١٤١٤هـ.

٣- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق حماد الأنصاري، دار البصيرة، الأولى ١٤١٣هـ.

٤- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لابن بطة العكبري، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الراية، الرياض، الثانية ١٤١٥هـ.

٥- أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق د/ محمد أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الثانية ١٤٢٤هـ.

٦- إحياء علوم الدين، للغزالي، تحقيق سيد صادق، دار الحديث، ١٤١٩هـ.

٧- الأخبار الطوال، لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، تحقيق عبد المنعم عامر، مراجعة: الدكتور جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الأولى، ١٩٦٠م.

٨- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة، تحقيق عمر بن محمود، دار الراية، الرياض، الأولى ١٤١٢هـ.

٩- اختيار معرفة الرجال، للطوسي، تحقيق السيد مهدي رجائي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤هـ.

١٠- الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

١١- الإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي، مكتبة وهبة، الثالثة ١٩٦٨م.

١٢- أصل الشيعة وأصولها، لمحمد الحسين الغطاء، دار الأضواء، بيروت، الأولى ١٤١٠هـ.

١٣- أصل العدل عند المعتزلة، هانم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، الأولى ١٤١٣هـ.

١٤- الأصول الخمسة، المنسوب للقاضي عبد الجبار، تحقيق د/ فيصل بدير عون، جامعة الكويت، الأولى ١٩٩٨م.

١٥- أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية، د/ عائشة يوسف المناعي، دار الثقافة، الدوحة، الأولى ١٤١٢هـ.

١٦- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د/ ناصر بن عبد الله القفاري، رسالة دكتوراه قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٧- اعتقادات فرق المسلين والمشركين، للرازي، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٨- الاعتقادات في دين الإمامية، للصدوق، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد، الثانية ١٤١٤هـ.

١٩- الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الخامسة عشرة ٢٠٠٢م.

٢٠- أعلام التصحيح والاعتدال.. مناهجهم وآراؤهم، لخالد بن محمد البديوي، الأولى ١٤٢٧هـ.

٢١- أفعاله تعالى في ضوء تحسين العقل وتقبيحه إثباتًا ونفيًا، د/ مصطفى محمد يحيى عبده، مكتبة الإيمان.
٢٢- الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام أبي حامد الغزالي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الأخيرة.
٢٣- الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، لأبي جعفر الطوسي، مكتبة جامع جهلستون، طهران، ١٤٠٠هـ.
٢٤- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق د/ ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض.
٢٥- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الثانية ١٣٦٩هـ.
٢٦- أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل وبطلان الجبر والتعطيل، (ضمن مجموعة الرسائل والمسائل)، لابن تيمية، تحقيق محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
٢٧- الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، لجعفر السبحاني، الدار الإسلامية، الثانية ١٤١٠هـ.
٢٨- إلجام العوام عن علم الكلام، للغزالي، تحقيق إبراهيم أمين، المكتبة التوفيقية (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي).
٢٩- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابن تيمية، تحقيق د/ صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، الأولى ١٣٩٦هـ.
٣٠- أمالي المرتضى، للشريف المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الأولى ١٣٢٥هـ.
٣١- إنباء الغُمر بأنباء العمر، لابن حجر، تحقيق د / حسن حبشي وآخرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٨هـ.

٣٢- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمراني، تحقيق د/ سعود الخلف، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الثالثة ١٤٢٩هـ.

٣٣- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لابن الخياط، تحقيق د/ نيبرج، دار الندوة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٧ م.

٣٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للإمام القاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية ١٤٢١هـ.

٣٥- أوائل المقالات، للمفيد، دار المفيد، بيروت، الثانية ١٤١٤هـ.

٣٦- إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية ١٤٠٧هـ.

٣٧- الإيمان، لابن تيمية، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، الثانية ١٤١٨هـ.

حرف الباء

٣٨- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الثانية ١٤٠٣هـ.

٣٩- بحوث في العقيدة الإسلامية، د/ عادل درويش، الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٠- بدائع الفوائد، لابن القيم، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الثانية ١٤٢٧هـ.

٤١- بداية المعارف الإلهية في شرح العقائد الإمامية، لمحسن الخزازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٤٢- البداية والنهاية، لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الثانية ١٤١١هـ.

٤٣- البدر الطالع، للشوكاني، تحقيق محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق بيروت، الأولى ١٤٢٧هـ.

٤٤- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، للسكسكي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم، دار التراث العربي، الأولى.

٤٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الثانية ١٣٩٩هـ.

٤٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة الكرمة، الأولى ١٣٩٢هـ.

حرف التاء

٤٧- تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، للباحث عبد اللطيف الحفظي، دار الأندلس الخضراء، جدة، الأولى ١٤٢١هـ.

٤٨- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من الباحثين، وزارة الإرشاد، الكويت، ١٣٨٥هـ.

٤٩- تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، دار الهلال.

٥٠- تاريخ الأدب العربي، لكارل بروكلمان، نقله إلى العربية د/ عبد الحليم النجار، دار المعارف، الرابعة.

٥١- تاريخ الجهمية والمعتزلة، للشيخ جمال الدين القاسمي، مؤسسة الرسالة، الثالثة ١٤٠٥هـ.

٥٢- تاريخ الرسل والملوك، لابن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الثانية.

٥٣- تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، لكروث إيرنانديث، ترجمة عبد العال صالح، مراجعة جمال عبد الرحمن، المركز القومي للترجمة، الأولى ٢٠١٣م.

٥٤- تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، دار الفكر العربي.
٥٥- التبصير في الدين، للإسفراييني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.
٥٦- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الأولى.
٥٧- تجارب الأمم وتعاقب الهمم، لابن مسكويه، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ٢٠٠٣م.
٥٨- تجريد العقائد، لنصير الدين الطوسي، تحقيق د/ عباس محمد سليمان، دار المعرفة، ١٩٩٦م.
٥٩- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري، مطبعة مصطفى الحلبي، الأخيرة ١٣٥٨هـ.
٦٠- التدمرية، لابن تيمية، تحقيق د/ محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الرابعة ١٤١٧هـ.
٦١- الترغيب والترهيب، للإمام زكي الدين عبد العظيم المنذري، تحقيق محمد السيد، دار الفجر للتراث، الأولى ١٤٢١هـ.
٦٢- تسهيل المنطق، لعبد الكريم بن مراد الأثري، دار مصر للطباعة.
٦٣- تصحيح اعتقادات الإمامية، للمفيد، تحقيق حسين دركاهي.
٦٤- تطور علم الكلام الإمامي، دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، علي المدن، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الأولى ١٤٣١هـ.
٦٥- تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، لأحمد الكاتب، دار الجديد، بيروت، الأولى ١٩٩٨م.

٦٦- التعريفات، للجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، القاهرة.
٦٧- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربًا، لابن خلدون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر.
٦٨- التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية (ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، مكتبة الشروق، الأولى ١٤٢٣هـ.
٦٩- تفسير الصافي، للكاشاني، مكتبة الصدر، طهران، الثانية ١٤١٦هـ.
٧٠- تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، تحقيق طه عبد الرؤف، دار والي الإسلامية، الأولى ١٤١٧هـ.
٧١- التفكير الفلسفي في الإسلام، د/ عبد الحليم محمود، مكتبة الإيمان.
٧٢- تقريب المعارف، لأبي الصلاح الحلبي، تحقيق فارس تبريزيان، ١٤١٧هـ.
٧٣- تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، الثانية ١٤٠٥هـ.
٧٤- التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين، د/ محمد بن عبد الرحمن الجهني، مجلة جامعة أم القرى، عدد ٤٥، ذو القعدة ١٤٢٩هـ.
٧٥- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.
٧٦- تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، دار النهضة الحديثة، بيروت.

٧٧- تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، السادسة.

٧٨- تهذيب أحاديث الشيعة، لأحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الأولى ٢٠٠٩م.

٧٩- تهذيب التهذيب، لابن حجر، تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٨٠- تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٨١- التوحيد، للصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الأولى ١٤٢٧هـ.

حرف الجيم

٨٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، الثانية.

٨٣- جامع العلوم والحكم، لابن رجب، تحقيق وليد سلامة، مكتبة الصفا، الأولى ١٤٢٢هـ.

٨٤- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الريان للتراث.

٨٥- جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر، جمعها د/ عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي.

حرف الحاء

٨٦- الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، تحقيق محمد بن ربيع المدخلي، دار الراية، الأولى ١٤١١هـ.

٨٧- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لآدم متز، نقله إلى العربية د/ محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي،

بيروت، الخامسة.

٨٨- حقائق الإيمان، لزين الدين العاملي، تحقيق السيد مهدي رجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الأولى ١٤٠٩هـ.

٨٩- حق اليقين في معرفة أصول الدين، لعبد الله شبر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ.

٩٠- الحكومة الإسلامية، للسيد روح الله الخميني، النجف، ١٣٨٩هـ.

٩١- الحور العين، لأبي سعيد نشوان الحميري، تحقيق كمال مصطفى، دار آزال، بيروت، المكتبة اليمنية، الأولى ١٩٨٥م.

حرف الخاء

٩٢- خلاصة الأثر، للمحبي، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٤هـ.

٩٣- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، للحلي، مؤسسة نشر الفقاهة، الأولى ١٤١٧هـ.

٩٤- خلاصة علم الكلام، د/ عبد الهادي الفضلي، دار التعارف، ١٤٠٨هـ.

٩٥- الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، د/ وفاء محمد علي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.

٩٦- خلق أفعال العباد، للبخاري، تحقيق محمد السعيد زغلول، مكتبة التراث الإسلامي.

حرف الدال

٩٧- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود، تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

٩٨- دراسات في العقيدة الإسلامية، لمحمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، الرابعة ١٤١٣هـ.

٩٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٠٠- دول الإسلام، للذهبي، دار صادر، بيروت، الأولى ١٩٩٩م.

١٠١- ديوان عامر بن الطفيل، دار صادر، بيروت.

حرف الراء

١٠٢- رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، د/أحمد بن ناصر آل حمد، جامعة أم القرى، الأولى ١٤١١هـ.

١٠٣- رجال ابن داود، لابن داود الحلي، تحقيق السيد محمد الصادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٩٢هـ.

١٠٤- رجال ابن الغضائري، لأحمد بن الحسين الغضائري، تحقيق محمد رضا الحسيني، دار الحديث، قم، الأولى ١٤٢٢هـ.

١٠٥- رجال الكشي، لأبي عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي، المطبعة المصطفوية.

١٠٦- رجال النجاشي، لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٠٧- الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق صبري شاهين، دار الثبات، الرياض، الأولى ١٤٢٤هـ.

١٠٨- الرد على المشبهة، للجاحظ، ضمن مجموع فيه كتابان للجاحظ (المعلمين والرد على المشبهة)، تحقيق إبراهيم خليل جريس، جامعة تل أبيب.

١٠٩- رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.

١١٠- رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري، تحقيق د/ عبد الله شاكر الجنيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الثانية ١٤٢٧هـ.

١١١- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثاني، لشهاب الدين محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٢- روضات الجنات، للخوانساري، الدار الإسلامية، بيروت، الأولى ١٤١١هـ.

حرف السين

١١٣- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق د/ بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، الأولى، ١٤١٨هـ.

١١٤- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة، جدة، الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٥- سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١١٦- السنن الكبرى للبيهقي، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١١٧- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق د/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، ١٩٩٦ م.

١١٨- سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

١١٩- السنة، لأبي بكر الخلال، تحقيق د/ عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الأولى ١٤١٠هـ.

١٢٠- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق د/ بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة.

حرف الشين

١٢١- الشافي في الإمامة، للمرتضى، مؤسسة الصادق، طهران، الثانية ١٤١٠هـ.

١٢٢- الشامل في أصول الدين، للجويني، تحقيق د/ علي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٢٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق بيروت، الأولى ١٤٠٦هـ.

١٢٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، تحقيق د/ أحمد بن حمدان، الثانية ١٤١١هـ.

١٢٥- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الرابعة ١٤٢٧هـ.

١٢٦- شرح أصول الكافي، للمازندراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ.

١٢٧- شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الأولى ١٤٠٧هـ.

١٢٨- شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، تحقيق د/ محمد بن عودة السعوي، دار المنهاج، الأولى ١٤٣٠هـ.

١٢٩- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، تحقيق د/ عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤٢١هـ.

١٣٠- شرح العقيدة الواسطية، د/ محمد خليل هراس، تصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري، مكتبة العلم.

١٣١- شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)، لفخر الدين الإسفراييني النيسابوري، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، طهران، الأولى ١٣٨٣هـ.

١٣٢- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الثالثة ١٤١٩هـ.
١٣٣- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، الثانية ١٤١٦هـ.
١٣٤- شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، تحقيق الحساني حسن عبد الله، دار التراث.
١٣٥- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، تحقيق محمد العلاوي، دار ابن رجب، الأولى ١٤٣٢هـ.
١٣٦- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، لهاشم معروف الحسيني، دار القلم، بيروت، الأولى ١٩٧٨م.
١٣٧- الشيعة في الميزان، لمحمد جواد مغنية، دار الشروق، بيروت.
١٣٨- الشيعة والتصحيح. الصراع بين الشيعة والتشيع، د/ موسى الموسوي، ١٤٠٨هـ.
١٣٩- الشيعة وفنون الإسلام، لحسن الصدر، تقديم د/ سليمان دنيا.

حرف الصاد

١٤٠- الصحاح، للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الرابعة ١٩٩٠م.
١٤١- صحيح البخاري = فتح الباري.
١٤٢- صحيح مسلم = شرح صحيح مسلم.
١٤٣- الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، لأبي محمد علي بن يونس العاملي، تحقيق محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، مطبعة الحيدري.
١٤٤- الصفدية، لابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، ١٤٠٦هـ.

١٤٥- الصلة بين التشيع والاعتزال، للباحث محمد الجدعاني، رسالة ماجستير بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.
١٤٦- الصلة بين التصوف والتشيع، د/ كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت، الثالثة ١٩٨٢م.
١٤٧- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق د/ علي الدخيل، دار العاصمة، الرياض.

حرف الضاد

١٤٨- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي، دار الجيل، بيروت، الأولى ١٤١٢هـ.

حرف الطاء

١٤٩- طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تحقيق محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.
١٥٠- الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق د/ علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، الأولى ١٤٢١هـ.
١٥١- طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيروت، الثانية.
١٥٢- طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، للبروجردي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الأولى ١٤١٠هـ.

حرف العين

١٥٣- العبر وديوان المبتدأ والخبر، لابن خلدون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر.
١٥٤- عبقرية الإمام، للعقاد، دار نهضة مصر، ١٩٩٩م.
١٥٥- العثمانية، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الأولى ١٤١١هـ.

١٥٦- العدل الإلهي في الثواب والعقاب عند السلف، للباحثة مواهب فرحان، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.
١٥٧- العقيدة والشريعة، لإجناس جولدتسيهر، دار الكتاب العربي، الثانية.
١٥٨- عقائد الإمامية، لمحمد رضا المظفر، مؤسسة أنصاريان، قم.
١٥٩- عقائد الإمامية الاثني عشرية، للسيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، قم، الخامسة ١٤٠٢هـ.
١٦٠- العقائد، للمجلسي، تحقيق حسين دركاهي، مؤسسة الهدى، إيران، الأولى ١٣٧٨هـ.
١٦١- عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، دار المنهاج، الأولى ١٤٢٢هـ.
١٦٢- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ.
١٦٣- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، لصالح بن مهدي المقبلي، الأولى ١٣٢٨هـ.
١٦٤- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم)، لابن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثالثة ١٤١٥هـ.
١٦٥- عوالي اللئالي، لابن أبي جمهور الأحسائي، ط. سيد الشهداء، قم.

حرف الغين

١٦٦- غاية المرام في علم الكلام، لأبي الحسن الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
١٦٧- الغنية عن الكلام وأهله، للخطابي، دار المنهاج، ١٤٢٥هـ.

حرف الفاء

١٦٨- الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٦٩- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن جحر، دار الريان للتراث، تحقيق محب الدين الخطيب، الأولى ١٤٠٧هـ.
١٧٠- الفتوى الحموية الكبرى، لابن تيمية، تحقيق د/ حمد التويجري، دار المنهاج، الرياض، الأولى ١٤٣٠هـ.
١٧١- فجر الإسلام، لأحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
١٧٢- فرق الشيعة، للنوبختي والقمي، تحقيق د/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، الأولى ١٤١٢هـ.
١٧٣- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث.
١٧٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د/ محمد إبراهيم نصر، د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.
١٧٥- الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشريف المرتضى، تحقيق السيد علي مير شريفي، دار المفيد، بيروت، الثانية ١٤١٤هـ.
١٧٦- الفصول المهمة في أصول الأئمة، للحر العاملي، تحقيق محمد القائيني، مؤسسة النشر الإسلامية، قم، الأولى ١٤١٨هـ.
١٧٧- الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة نعمان بن ثابت، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٤٢هـ.
١٧٨- الفكر التكفيري عند الشيعة. . حقيقة أم افتراء، لعبد الملك بن عبد الرحمن الشافعي، مكتبة الإمام البخاري، الأولى ١٤٢٧هـ.
١٧٩- فلاسفة الإسلام. . حياتهم وآراؤهم، الشيخ عبد الله نعمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، الأولى ١٩٨٧م.
١٨٠- الفلسفة الإسلامية، لمحمد رضا المظفر، دار الصفوة، بيروت، الأولى ١٤١٤هـ.

١٨١- فلسفة المعتزلة، د/ ألبيري نصري نادر، دار نشر الثقافة، الإسكندرية.
١٨٢- الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، د/ قاسم حبيب جابر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
١٨٣- الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، لمحمد جميل حمود، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الثانية ١٤٢١هـ.
١٨٤- فهرس الفهارس للكتاني، تحقيق د/ إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الثانية ١٤٠٢هـ.
١٨٥- الفهرست، لابن النديم، تحقيق د/ محمد عوني، د/ إيمان السعيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر.
١٨٦- الفهرست، لأبي جعفر الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، الأولى ١٤١٨هـ.
١٨٧- في التوحيد، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبوريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
١٨٨- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للإمام المناوي، دار المعرفة، بيروت، الثانية ١٣٩١هـ.
١٨٩- في علم الكلام (المعتزلة)، د/ أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، الخامسة ١٤٠٥هـ.

حرف القاف

١٩٠- القاموس المحيط، للفيروزأبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٧هـ.
١٩١- قراءة راشدة لكتاب نهج البلاغة، لعبد الرحمن الجميعان، مبرة الآل والأصحاب، الثانية ١٤٢٧هـ.

١٩٢- قصة الحضارة، لويليام جيمس ديورَانت، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

١٩٣- قصة الفلسفة اليونانية، لأحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الثانية ١٩٣٥م.

١٩٤- القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه، د/ عبد الرحمن المحمود، دار الوطن، الرياض، الثانية ١٤١٨هـ.

١٩٥- قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق خليل محيي الدين الميس، المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٤٠٥هـ.

١٩٦- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، لابن عثيمين، مكتبة السنة، الثانية ١٤٢٠هـ.

١٩٧- قواعد المرام في علم الكلام، لابن ميثم البحراني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الثانية ١٤٠٦هـ.

١٩٨- القول السديد في خلف الوعيد، للإمام علي القاري، دار الصحابة، طنطا.

حرف الكاف

١٩٩- الكافي، للكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الثالثة ١٣٨٨هـ.

٢٠٠-الكامل في التاريخ، لابن الأثير، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٠١- كسر الصنم، لآية الله البرقعي، ترجمة عبد الرحيم البلوشي، دار الثقافة قطر، مكتبة دار القرآن مصر، الأولى ١٤٢٨هـ.

٢٠٢-الكشاف عن حقائق التأويل، للزمخشري، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، الأولى ١٤١٨هـ.
٢٠٣-الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد، تحقيق د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأولى ١٩٩٨م.
٢٠٤- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، لابن المطهر الحلي، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
٢٠٥- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، للحسن بن المطهر الحلي، تحقيق حسين الدركاهي، طهران، الأولى ١٤١١هـ.
٢٠٦-كمال الدين وتمام النعمة، للصدوق، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامية، قم، ١٤٠٥هـ.
٢٠٧-كنز الفوائد، للكراجكي، تحقيق عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.

حرف اللام

٢٠٨-لؤلؤة البحرين في الإجازات و تراجم رجال الحديث، للبحراني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مكتبة فخراوي، المنامة، ١٤٢٩هـ.
٢٠٩-لباب المحصل، لابن خلدون، تحقيق د/ عباس محمد سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م.
٢١٠- لسان العرب، لابن منظور، دار المعارف.
٢١١- لسان الميزان، لابن حجر، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الأولى ١٤٢٣هـ.
٢١٢- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق د/ حمودة غرابة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٥م.

٢١٣- لمحات من الفكر الكلامي، د/ حسن محمود الشافعي، دار البصائر، الأولى ١٤١٣هـ.

٢١٤- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لمحمد بن أحمد السفاريني، مع تعليقات الشيخ عبد الله أبا بطين والشيخ سليمان بن سحمان.

حرف الميم

٢١٥- المبين في شرح معاني وألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، تحقيق د/ حسن الشافعي، مكتبة وهبة.

٢١٦- مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الأولى ١٤١٥هـ.

٢١٧- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تحقيق عامر الجزار، وأنور الباز، دار الوفاء، الثانية ١٤٢١هـ. وطبعة أخرى: تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.

٢١٨- المجموع في المحيط بالتكليف، لابن متويه، تحقيق الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

٢١٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٢٠- مختصر التحفة الاثني عشرية، لمحمود شكري الألوسي، تحقيق محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء، الرياض ١٤٠٤هـ.

٢٢١- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، الأولى.

٢٢٢-المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د/ محمد عمارة، دار الشروق، الثانية ١٤٠٨هـ.

٢٢٣-مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، المكتبة التوفيقية.

٢٢٤-المدخل لدراسة علم الكلام، د/ حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، الثانية.

٢٢٥-مرآة العقول، للمجلسي، تحقيق السيد جعفر الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٢١هـ.

٢٢٦-المرجعية الدينية عند الشيعة الاثني عشرية، د/ مصطفى مراد، حولية كلية الدعوة الإسلامية، قسم الأديان والمذاهب، عدد ١٩ ١٤٢٦هـ.

٢٢٧-مروج الذهب ومعادن الجوهر، لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، تحقيق د/يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢٨-مسائل الإيمان، لأبي يعلى، تحقيق د/ سعود الخلف، دار العاصمة، الرياض، الأولى ١٤١٠هـ.

٢٢٩-المسائل الصاغانية، للمفيد، تحقيق محمد القاضي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الأولى ١٤١٣هـ.

٢٣٠-المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق د/ معن زيادة، د / رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، الأولى ١٩٧٩م.

٢٣١- المسامرة بشرح المسايرة، للكمال بن الهمام.

٢٣٢-المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، الأولى ١٤١٧هـ.

٢٣٣-مستدركات علم رجال الحديث، للشاهرودي، شفق، طهران، الأولى ١٤١٢هـ.
٢٣٤-المسلك في أصول الدين، للمحقق الحلي، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الأولى ١٤١٤هـ.
٢٣٥-معالم العلماء، لابن شهر آشوب، المكتبة الحيدرية، النجف، الثانية ١٣٨٠هـ.
٢٣٦-معالم الفلسفة الإسلامية، لمحمد جواد مغنية، مكتبة الهلال، بيروت، الثالثة ١٩٨٢م.
٢٣٧-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، لعواد المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الرابعة ١٤٢١هـ.
٢٣٨-المعتزلة، لزهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الأولى ١٩٧٤م.
٢٣٩-معجم الأدباء، لياقوت الحموي، تحقيق د/ إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٩٩٣م.
٢٤٠-معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لأبي القاسم الموسوي الخوئي، الخامسة ١٤١٣هـ.
٢٤١- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
٢٤٢-معلم الشيعة الشيخ المفيد، للشيخ محمد هادي الأميني، دار التعارف، بيروت، ١٤١٣هـ.
٢٤٣-المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف د/ طه حسين.
٢٤٤- مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، الأولى ١٤٠١هـ.

٢٤٥- مفتاح السعادة، لطاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٥هـ.
٢٤٦- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم، تحقيق سيد إبراهيم وعلي محمد، دار الحديث، الثالثة ١٤١٨هـ.
٢٤٧- المفيد من معجم رجال الحديث، لمحمد الجواهري، مكتبة المحلاتي، قم، الثانية ١٤٢٤هـ.
٢٤٨- مقالات الإسلاميين، للأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
٢٤٩- مقالات الإسلاميين، لأبي القاسم البلخي (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.
٢٥٠- مقدمة ابن خلدون، تحقيق د/ علي عبد الواحد وافي، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦م.
٢٥١- الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني.
٢٥٢- الملل والنحل، لعبد القاهر البغدادي، تحقيق د / ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.
٢٥٣- المناقب، للخوارزمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٢٥٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٢هـ.
٢٥٥- منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، للإمام علي بن سلطان القاري، تحقيق وهبي غاوجي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ.
٢٥٦- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الأولى ١٤٠٦هـ.

٢٥٧- المنهاج في أصول الدين، للزمخشري، تحقيق سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم، بيروت، الأولى ١٤٢٨هـ.
٢٥٨- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، لابن المطهر الحلي، تحقيق عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، قم، الأولى.
٢٥٩- المواقف في علم الكلام، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
٢٦٠- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٦هـ.

حرف النون

٢٦١- النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر، للمقداد السيوري، دار الأضواء، بيروت، الثانية ١٤١٧هـ.
٢٦٢- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٣هـ.
٢٦٣- نشأة التشيع، للسيد طالب خرسان، مطبعة أمير، الأولى ١٤١٢هـ.
٢٦٤- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، دار المعارف، التاسعة.
٢٦٥- نظرية التكليف، د/ عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة.
٢٦٦- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لأبي عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، دار الكتب السلفية، الثانية.
٢٦٧- نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، تحقيق منصور السماري، دار أضواء السلف، الرياض، الأولى ١٤١٩هـ.
٢٦٨- النكت الاعتقادية، للمفيد، دار المفيد، بيروت، الثانية ١٤١٤هـ.
٢٦٩- النكت في مقدمات الأصول، للمفيد، تحقيق محمد رضا الحسني.

٢٧٠-نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح الشهرستاني، تحقيق الفرزجيوم.

٢٧١- النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق محمد الطناحي وطاهر الزاوي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٧٢-نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مكتبة المعارف، بيروت، الأولى ١٤١٠هـ.

٢٧٣-نهج البلاغة. لمن؟، لمحمد حسن آل ياسين، دار الأنوار، بغداد، الرابعة ١٣٩٧هـ.

٢٧٤-نهج الحق وكشف الصدق، لابن المطهر الحلي، تحقيق عين الله الحسني الأرموي، دار الهجرة، قم، ١٤٢١هـ.

حرف الهاء

٢٧٥-هداية الأمة إلى معارف الأئمة، لمحمد بن الحسين الخراساني، مؤسسة البعثة، قم، الأولى ١٤١٦هـ.

٢٧٦-هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د/ محمد عبد الفضيل القوصي، مكتبة الإيمان، الثانية.

حرف الواو

٢٧٧-الوافي بالوفيات، للصفدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٧٨-وسائل الشيعة إلى تحقيق مسائل الشريعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق عبد الرحيم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧٩-الوشيعة في نقد عقائد الشيعة، لموسى جار الله، دار البصائر، القاهرة، الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٨٠-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

